LUDWIG FEUERBACH

Feuerbach y la antropología de la religión

Mario Farina

Ludwig Feuerbach (1804-1872) inició una de las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo: el humanismo ateo. Partiendo de la filosofía clásica alemana, y en particular del hegelianismo, no tardó en reaccionar contra su abstracción deshumanizada, y en rebelarse contra el prestigio académico de la especulación sistemática. Deseaba ante todo rescatar la integridad existencial del ser humano, y para ello se enfrentó a lo que entendía como función alienadora de la religión. El enfoque nuevo que aportó en su estudio de la relación del hombre con lo sagrado originó la antropología de la religión, uno de los mayores intentos de repensar la consciencia religiosa de Occidente según una perspectiva específicamente humana.

Manuel Cruz (Director de la colección)

Feuerbach

y la antropología de la religión

Mario Farina

Traducción de Juán Carlos Postigo Ríos

Título original: Feuerbach e l'antropologia della religione
© Mario Farina, 2016

© Traduccion: Juan Carlos Postigo Ríos
© de esta edición, 2018 EMSE EDAPP S. L.
C/ Rocafort 248 6º-1ª. 08029 Barcelona, España
Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S. L.

Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez para Asip, S.L.
© Ilustración de portada: Nacho García
Diseño y maquetación: Kira Riera
© Fotografías: Todas las imágenes de este volumen son de dominio público, excepto las ilustraciones de pág. 7, © KennyLucky , y págs.15 y 27 © Nacho García.

ISBN: 978-84-471-3924-8
Depósito legal: B 2429-2018

Impresión y encuadernación: Impresia Ibérica
Impreso en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar, escanear o hacer copias digitales de algún fragmento de esta obra.

Introducción

Moneda de 10 marcos con la efigie de Feuerbach de la extinta República Democrática Alemana, 1979.

Cuando Marcuse publica Razón y revolución en 1941, dedica unas páginas no poco relevantes a Feuerbach, pues lo considera una transición necesaria para el nacimiento de la teoría social. Marcuse afirma, concretamente, que Feuerbach vio con claridad que «el contenido humano de la religión sólo puede ser preservado abandonando la forma religiosa, la forma ultraterrestre».[1] Tal reconocimiento por parte de Marcuse pone de relieve la naturaleza sin duda compleja de la relación que Feuerbach tiene con su objeto de crítica predilecto: la religión.

El autor de Esencia del cristianismo se hizo famoso por lo que no fue más que una broma sin importancia,[2] al afirmar que el hombre es lo que come. En un escrito tardío, de hecho, comenta la obra de dietética de Jacob Moleschott y titula un texto suyo con la frase Der Mensch ist, was er isst, o sea, 'el hombre es lo que come'. El juego de palabras entre ist ('es') e isst ('come') tuvo tanto éxito que se convirtió en una especie de síntesis de todo

el pensamiento de Feuerbach. Sin embargo, su obra, en realidad, presenta una serie de ambigüedades y tensiones que no admiten una caracterización tan simple y escueta. No se trata de limitarse a negar la verdad de la religión, sino de comprender el fenómeno religioso tanto por sus elementos ilusorios como por su necesidad. De hecho, la religión no es algo casual. Dios, como producto de la imaginación humana, responde a necesidades reales y concretas del ser humano. Si Feuerbach tan sólo hubiera querido negarle cualquier valor a la religión, fácilmente podría haberse adherido a la tradición del materialismo francés o del incipiente positivismo. Sin embargo, para él las cosas no eran tan sencillas.

Cierto es que la religión supone una alienación del ser humano, y también una ilusión que el hombre se crea para luego someterse a ella, pero, al hacerlo, logra satisfacer una necesidad. Esto significa que, aun negando la religión, no podemos limitarnos a fingir que esta no ha existido jamás. De hecho, el mundo que niega la religión debe garantizar que se satisfagan las mismas necesidades a las que estaba dirigida la representación de Dios. Por tanto, la crítica de la religión debe ser al mismo tiempo un análisis del contenido religioso.

Hegel según Jakob Schlesinger, 1831.

Por otra parte, Feuerbach es un exponente destacado, y quizá el más conocido, de la llamada «izquierda hegeliana». La comparación con la filosofía de Hegel es una constante a lo largo de toda su obra. En Feuerbach asistimos a un intento continuo de parricidio del que había sido su maestro en los años de universidad, que, sin embargo, nunca llegará a realizarse. De algún modo, Feuerbach será siempre hegeliano. De hecho, su pensamiento se define sobre la base de la herencia de la filosofía clásica alemana, cuyos problemas sin resolver son los mismos que ocuparon a Feuerbach durante más de treinta años. En el presente volumen dedicado al pensador, se dará

preferencia a la etapa que va desde su formación teológica y filosófica hasta sus escritos de 1846. Esta etapa engloba quince años del pensamiento de Feuerbach, pero se trata sin duda de un período decisivo para su filosofía. En efecto, durante estos años están en juego tanto el destino de la izquierda hegeliana como la madurez de la crítica religiosa feuerbachiana.

De acuerdo con las definiciones más simplistas, Feuerbach representaría una especie de punto intermedio en el desarrollo que une a los dos verdaderos clásicos del siglo XIX: Hegel y Marx. No obstante, con esta visión se corre el riesgo de perder por el camino las características que hacen de él un pensador totalmente autónomo. Sin embargo, en la historiografía italiana, sobre todo en la segunda mitad del siglo pasado, se produjo un renovado interés por Feuerbach, concebido no como subordinado ni del predecesor Hegel ni del sucesor Marx. El trabajo de Carlo Ascheri, por ejemplo, contribuyó a desenterrar, además de los numerosos escritos póstumos, las particularidades propias del pensamiento feuerbachiano. Pero en especial le debemos al difunto Claudio Cesa un extraordinario trabajo de reconstrucción. Su Introducción a Feuerbach, publicada en 1978 y que no es precisamente una simple introducción, concluye un itinerario iniciado con las traducciones de comienzos de la década de 1960 y continuado con numerosas publicaciones científicas. Nosotros nos hemos apoyado en todo momento en los resultados de su investigación.

La herencia de Hegel

El final de una época

Georg Friedrich Wilhelm Hegel en una de sus conferencias en 1828.

«Quiero serenarme y contarte brevemente lo que ha sucedido», le escribía en una apasionada carta Marie von Tucher, mujer de Hegel, a Christine, hermana del filósofo. Pocos días antes, el 14 de noviembre de 1831, en su casa de Berlín, moría Georg Wilhelm Friedrich Hegel. «Nos arrodillamos junto a su lecho y escuchamos su respiración —continuaba la viuda—, era el tránsito y la transfiguración, a través del sueño de la muerte, de un espíritu elegido.» Un espíritu elegido que «ahora reposa en el lugar que él mismo había escogido, […] cerca tanto de la tumba de Solger como de la de Fichte». La muerte de Hegel causó un gran impacto, sobre todo entre los estudiantes universitarios y en el mundo de la cultura en general. Un cronista de la época, Varnhagen von Ense, escribió una misiva al dramaturgo y poeta Ludwig Robert dos días después de la desaparición del gran filósofo. La carta contiene palabras de profunda admiración hacia

Hegel y dice que «su muerte fue tan afortunada como puede serlo la misma muerte», ya que este falleció mientras dormía. «Pero para nosotros —añadía — se ha abierto un terrible vacío. Insalvable, este se abre cada vez más a medida que miramos en su interior». Y la razón no tarda en aparecer: «Él era realmente la piedra angular de esta universidad. Sobre él se apoyaba el carácter científico de todo, en él todo tenía su estabilidad, su punto de referencia». En estas palabras se percibe el desafío de un inminente colapso intelectual, frente al que Hegel era por entonces el único guardián. «Todo amenaza con derrumbarse. Hemos perdido el punto de unión entre el pensamiento más profundo y universal y el saber más extraordinario en todos los campos del conocimiento empírico.»

Con sólo estas pocas líneas puede ya intuirse la importancia que la cultura alemana otorgaba al filósofo nacido en Stuttgart en 1775, y la esperanza que tenía puesta en él. Hegel había construido un gigantesco edificio para la ciencia, y ahora que había fallecido su autor, parecía que también el edificio entero habría de derrumbarse. «Lo que nos queda — continúa la carta recién citada— es la singularidad desaparecida, que debe investigar las relaciones a un nivel superior, pero que difícilmente tendrá éxito en su propósito.»[3]

Y esta impresión de colapso inminente habría de agudizarse aún más cinco meses después, cuando en marzo de 1832 moría el otro gigante de la cultura alemana de la época, Goethe, en cuyo honor se nombró el período que va desde las últimas dos décadas del siglo XVIII hasta los primeros tres decenios del XIX, es decir, Goethezeit. Con Hegel y Goethe se perdían para siempre los auténticos guías espirituales de todo un ciclo intelectual europeo, que había comenzado precisamente en Alemania entre la publicación del Werther y de la Crítica de la razón pura de Kant, y que concluía con la última edición de la Enciclopedia de Hegel, hacia 1830.

Esa estabilidad y punto de apoyo, ese carácter científico del todo, que, como hemos visto, parecían vincularse a Hegel, derivaban de su obra más discutida, la Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio, que se había publicado por primera vez en 1817 en Heidelberg.

De hecho, se trataba del tan ansiado sistema de la filosofía, esa figura total y exhaustiva que la filosofía clásica alemana había estado buscando

desde sus albores. «Bajo el gobierno de la razón, nuestros conocimientos no pueden formar una rapsodia, sino necesariamente un sistema», escribió Kant en las últimas páginas de la Crítica de la razón pura. El sistema, pues, es definido como «la unidad de diversos conocimientos bajo una idea».[4] La contribución kantiana para la construcción de un sistema, que consistía en las tres Críticas escritas entre 1781 y 1790, en lugar de apaciguar la agitación de la filosofía alemana, tuvo el efecto contrario. En realidad, el idealismo podría entenderse en general como el gran intento de reunir lo que Kant, en su sistema, había separado. El conocimiento del mundo y el de la moral o, en otras palabras, el conocimiento de la naturaleza y el de la libertad, regresaban a un único principio sistemático, que descubriría así los fundamentos básicos de aquella idea invocada por Kant en su definición del sistema.

Caricaturas de Kant, Fichte y Schelling realizadas por Nacho García para esta colección.

Para describirlo de modo esquemático, la filosofía alemana realiza en esencia un recorrido evolutivo que lleva desde Kant hasta Hegel, atravesando los estadios intermedios de Fichte y Schelling: De Kant a Hegel es el título de uno de los primeros y más influyentes manuales de historia de la filosofía alemana, según el cual «en este espacio temporal relativamente breve llegó a su plenitud un movimiento intelectual que no tiene parangón en la historia de la humanidad».[5] Si bien este esquema

interpretativo presenta sin duda lagunas historiográficas, y corre así el riesgo de restarle peculiaridad a cada uno de los autores que presenta, como si estos fueran simples etapas de un recorrido ideal, sí hay que reconocerle por lo menos un cierto grado de eficacia explicativa. En la década de 1930, en Alemania, parecía realmente que Hegel había solucionado gran parte de los problemas que toda la escuela filosófica se había planteado y, tras su muerte, se tenía la impresión de que alguien debía recuperar las riendas del pensamiento, para hacer frente a la desintegración y el colapso del enfoque científico que hemos visto perfilarse.

Para entender cuáles fueron las conquistas que había logrado Hegel y que lo convertían en el autor de referencia para toda una generación de estudiosos, es preciso adentrarse aunque sólo sea brevemente en su pensamiento.

Como se ha dicho ya, en primer lugar, Hegel «es el único de los filósofos "clásicos" alemanes que nos dejó un sistema filosófico completo y desarrollado contenido en un volumen»[6] Y esto no era poca cosa, dada la tensión para alcanzarlo que había impregnado el pensamiento alemán. En la Enciclopedia hegeliana se percibía una gran solidez, como si el autor hubiera puesto fin de manera coherente a todo un ciclo de problemas. Hegel había dado al pensamiento un sistema definitivo, un único volumen en el que partía de un principio original para deducir genéticamente toda la estructura del saber humano. Como veremos, este sistema será al mismo tiempo la suerte y la cruz del pensamiento de Hegel. El escritor austríaco Robert Musil, en su obra El hombre sin atributos, explicará bien esta atracción y repulsión de la cultura de lengua alemana por el pensamiento sistemático, cuando hace que el protagonista diga «los filósofos son personas violentas que no disponen de un ejército y por ello se apoderan del mundo encerrándolo en un sistema».[7]

Así pues, en primer lugar, era oportuno darle un nombre al sistema. Este, en el pensamiento hegeliano, se sitúa entre dos caminos: uno que lleva a su consecución, y el otro que, a partir de este, avanza hacia futuros desarrollos. Por tanto, el sistema puede considerarse como el punto fundamental sobre el que se apoya la contribución de Hegel a la filosofía, que, sin embargo, no termina con la elaboración de la Enciclopedia.

Es, sin duda, ese primer camino, el que conduce hacia el sistema, el que refleja la que tal vez sea la obra hegeliana más célebre: La fenomenología del espíritu. Este libro, publicado en 1807 y que en principio debía titularse Ciencia de la experiencia del conocimiento, plantea la cuestión de la llamada «conciencia natural que pugna por alcanzar el verdadero conocimiento», como se describe en la introducción.[8] Reflexiona acerca del itinerario de una conciencia común que, aún condicionada por su dependencia del ambiente y la naturaleza, se eleva hacia el conocimiento. Hegel define este recorrido, con una de las muchas metáforas ilustrativas de la obra, como «la vía de la duda o, con mayor propiedad, como la vía del vericueto y de la desesperación».[9] En efecto, la conciencia se aventurará por un camino donde poco a poco conquistará un saber cada vez más rico; pero a cada conquista le seguirá una desilusión, puesto que la posición que la conciencia habrá alcanzado resultará ser defectuosa cada vez, y por ello deberá ser negada y superada de nuevo. Precisamente, la negación será la característica distintiva de esta primera gran obra de Hegel. De hecho, la conciencia llevará a cabo un auténtico «esfuerzo de lo negativo»,[10] un trabajo agotador y constante que la conducirá a la meta del conocimiento absoluto.

Sin embargo, el conocimiento absoluto no es todavía el sistema. Se trata de una forma del saber en la que la conciencia se libera de todos los condicionamientos acabados que aún conservaba y está, por fin, preparada para la comprensión de la ciencia desplegada: del sistema. El conocimiento absoluto consiste más bien en una actitud y no en un objeto. No es una figura del mundo, sino una forma del todo autónoma y desvinculada (es decir, absolutas) en la que la conciencia se dispone al conocimiento. Así pues, la Fenomenología se asemeja, por usar una metáfora que ayude a comprender su estructura, al ascenso de una montaña, desde cuya cima se puede por fin abarcar con la mirada todo el panorama, que es, en definitiva, la ciencia desplegada: el sistema. Como escribe Rosenkranz, la Fenomenología es la «línea divisoria» entre dos concepciones diferentes del mundo: «El espíritu de la humanidad insistirá en esta obra durante un instante, desde donde rendir cuentas a sí mismo de lo que se había convertido hasta entonces»,[11] nos dice. Este carácter de frontera, de instante, que poseen las conquistas fenoménicas se refleja en uno de sus más grandes resultados teóricos: la expresión de una contemporaneidad, un

paralelismo, entre historicidad y método filosófico, sobre los que se fundará toda la filosofía de Hegel.

La meta de la Fenomenología, es decir, el conocimiento absoluto, «el espíritu que se sabe como espíritu», coincide con ese recorrido doloroso del «recuerdo de los espíritus» pasados, es su «conservación», que «se manifiesta fenoménicamente en la forma de la contingencia»; en suma: «es la historia» de cómo las distintas etapas de la humanidad han sabido comprenderse a sí mismas. Pero el conocimiento absoluto no es solamente esto, sino también «el lado de su organización entendida de manera conceptual», es decir, la «ciencia del saber que aparece en el fenómeno». La unidad de estos dos lados, de la historia y del método filosófico, es «la historia entendida de manera conceptual», es la «memoria y el Calvario del espíritu absoluto», sin los cuales «aquel sería la entidad solitaria y carente de vida».[12] Así pues, la especulación filosófica es la justificación, a posteriori, de la historia misma de la filosofía, considerada en su largo avance. El método filosófico y la historia están unidos entre sí y la segunda es la manifestación concreta del primero. Por este motivo, cuando la conciencia común quiere aproximarse al conocimiento, debe considerarlo desde una perspectiva histórica; el pasado, para él, es el carácter preliminar que constituye su método y la conciencia «recorre este pasado de la manera en que quien emprende el estudio de una ciencia superior repasa las nociones preliminares».[13]

Esta es, por tanto, la primera vía de pensamiento de Hegel: la que parte del arduo estudio de la historia para llegar a la comprensión del saber absoluto y que, desde este punto, puede aventurarse en el conocimiento del sistema. Este, que constituye la exposición científica del saber, sólo podrá comprenderse a través de la experiencia de la conciencia. Gracias a esta concepción de la relación entre el conocimiento científico y la historia, Hegel supo restaurar la imagen de su propia época de forma filosófica: describió la época que se piensa a sí misma y sus estructuras. Por otra parte, el Hegel sistemático de los Principios de la filosofía del derecho dirá que «la filosofía es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento».[14] El camino para llegar a ello, es decir, la Fenomenología, es un recorrido al final del que «todo depende de esto: captar y expresar lo verdadero no como sustancia, sino más bien justamente como sujeto».[15] Se trata de un conocimiento en el que la propia autoconciencia ocupa una posición

central: un conocimiento que se sabe a sí mismo en cuanto conocimiento. Esto es, finalmente, el concepto hegeliano de espíritu, por como lo define por primera vez en la Fenomenología: «Yo que es Nosotros, y Nosotros que es lo».[16]

El sistema, por tanto, desea ser la demostración de la filosofía que aprehende su tiempo a través del pensamiento y que, en el pensamiento, devuelve una imagen completa de su época. De esta manera se comprende una de las metáforas hegelianas más conocidas, tomada también de los Principios de la filosofía del derecho. El auténtico conocimiento de la época se obtiene cuando la filosofía «pinta su gris sobre gris», señal de que la figura vital sobre la que el conocimiento se aplica «ha envejecido, y con el gris sobre gris esta no se deja rejuvenecer, sino solamente conocer». De hecho, «el mochuelo de Atenea», símbolo del saber y del conocimiento intelectual, «alza su vuelo en el ocaso».[17] El sistema representa el conocimiento de una configuración del mundo ya madura, ya envejecida, que ha expresado todas sus potencialidades. Esta es la vertiente aparentemente claustrofóbica del sistema hegeliano, el hecho de que no deja opción a la más mínima apertura. La filosofía pinta con gris sobre gris la configuración del mundo que él conoce, que él puede conocer, y, de este modo, la filosofía puede tan sólo conocerla, pero no ya devolverle su vitalidad.

No obstante, como hemos mencionado, existe otro camino que marca de manera decisiva el pensamiento hegeliano. Se trata del sendero que parte del sistema para dirigirse hacia algo que aún no se conoce, y este es el camino que Hegel siguió en sus clases. Como reconoció un importante estudioso italiano, en Hegel no sólo está el mochuelo de Atenea, que a la hora de la verdad emprende el vuelo al atardecer. Hay otro animal: un topo del espíritu, que siempre sigue adelante con su excavación.[18] La imagen está tomada de las conferencias hegelianas de historia de la filosofía. En aquellas clases, Hegel afirma que «sólo el espíritu es progresar. A menudo parece que se olvide y se extravíe». Citando también las palabras de Hamlet de Shakespeare, que le dice al espíritu del padre: «Muy bien, viejo topo», Hegel recuerda que el espíritu «alentador sacude ahora la corteza terrestre».

De hecho, existen períodos en los que la corteza terrestre, que en la metáfora hegeliana equivale las instituciones del mundo —políticas,

culturales, artísticas, religiosas—, es «un edificio sin alma y carcomido», que gracias a la presión y al trabajo del topo «se derrumba, y el espíritu asume el aspecto de una nueva juventud, calza las botas de las siete leguas». En esta actividad subterránea, se ve «el trabajo del espíritu para conocerse», su «actividad para encontrarse a sí mismo», que no es otra cosa que «la vida del espíritu, es el espíritu mismo».[19]

Este es, pues, el segundo camino que Hegel identifica. El sistema, en este sentido, debe aplicarse como una herramienta interpretativa, hermenéutica que diríamos hoy, útil para la interpretación del presente. Es la herramienta del mochuelo que, con su lucidez y su conciencia, debe servir de apoyo para el trabajo subterráneo, ciego y a tientas que el topo realiza con perseverancia. En sus clases, Hegel profundizaba de un modo a veces audaz en los temas expuestos en su Enciclopedia. Dio clases de antropología, filosofía de la naturaleza y psicología, pero las que lo catapultarían a la fama, sobre todo, fueron las de filosofía de la historia, estética, filosofía de la religión y, por último, historia de la filosofía. Arte, religión y filosofía son en realidad las únicas materias realmente históricas o, mejor dicho, son las únicas disciplinas cuya realización es plena y exclusivamente histórica. De hecho, gran parte de la herencia de Hegel en los años posteriores a su muerte se articulará sobre estas disciplinas, en especial sobre la religión y la estética.

Si analizamos las palabras de Varnhagen von Ense en la carta citada al comienzo, se observan fuertes analogías con lo que Hegel decía en las ciases de historia de la filosofía. Ese «terrible vacío», esa vorágine «insalvable» que el escritor veía «abrirse cada vez más a medida que miramos en su interior», de cerca se asemeja al «edificio sin alma y carcomido» del que emerge el espíritu subterráneo y que «se derrumba», lo que permite al espíritu «asumir el aspecto de una nueva juventud», y calzar finalmente «las botas de las siete leguas». Ya en la Fenomenología del espíritu, Hegel advertía a los lectores de que cada nueva configuración del espíritu nace de forma incierta, balbuceante. Se asiste a un salto cualitativo en la historia «y aquí es cuando nace el niño». En su madurez, el espíritu «deshace trozo a trozo el edificio de su mundo anterior», cuyo derrumbamiento «es anunciado con antelación sólo por síntomas aislados». Lo que ocurre en el mundo, que es precisamente un edificio ya viejo y carcomido, está dominado por «la frivolidad y el tedio», mientras que la inquietud y «el indefinido

presentimiento de algo desconocido son los signos premonitorios de que algo distinto se avecina». Se trata de un «desmoronamiento paulatino» que «es interrumpido por la aurora que, de pronto, ilumina como un rayo la imagen del nuevo mundo».[20]

Con su muerte, por tanto, sus alumnos creyeron que el viejo mundo se había desmoronado por completo. Pero, en lugar de la confianza en el nuevo amanecer, parecía imperar el miedo por lo desconocido, esa ansiedad que asalta cuando parece que no hay nada más que la «singularidad desaparecida». Como dijo el estudioso Terry Pinkard, «la desilusión y la resignación se convirtieron en el trasfondo emotivo sobre el que empezó a configurarse la mayor parte del pensamiento filosófico y de la vida intelectual».[21] Pinkard también recuerda a este respecto las palabras de Iván Turguénev, que reflejan con maestría el clima de resignada desilusión que reinaba en Alemania tras la muerte de Hegel:

> —Sí. Antes fueron hegelianos y ahora nihilistas. Quisiera yo ver cómo van ustedes a sobrevivir en el vacío, en un espacio sin gravedad… Y ahora, hermano mío, Nikoláy Petróvich, haz el favor de llamar al servicio: es la hora de tomar mi cacao.[22]

La división de la escuela de Hegel

Dada la situación que hemos descrito, no cuesta imaginar que la consistencia que Hegel supo darle a su escuela no podía permanecer inalterada. Hacía falta establecer qué ocurriría con el sistema, con su filosofía, que él mismo había definido como el propio tiempo aprehendido con el pensamiento. Por un lado, existía la opción de concebir el sistema como una herramienta actual y funcional en todos los sentidos, alineado por tanto con el mochuelo de Atenea y con aquel gris sobre gris que permitía conocer una época aún intacta en comparación con la que Hegel había conocido. Por otro lado, estaba la opción de elegir el topo del espíritu, que preconizaba el advenimiento de una nueva configuración del mundo, y en consecuencia de la filosofía, que debía comprenderla con el pensamiento. En resumen, era necesario adoptar una de las dos posibles interpretaciones de la máxima que Hegel escribió en el prefacio a los Principios de la filosofía del derecho:

> *Lo que es racional es real;*
> *y lo que es real es racional.*[23]

Si se pone demasiado énfasis en la primera línea de la frase, en efecto, nos vemos tentados a pensar que lo que es racional, es decir, el desarrollo de la libertad humana, deba por eso mismo hacerse real, y abra la posibilidad al desarrollo futuro; por el contrario, si en cambio se destaca la segunda línea, resulta más fácil pensar que la realidad existente, las instituciones del mundo tal y como son en ese momento, sean racionales y que, por ello, deban conservarse. Así pues, se trata de elegir entre un Hegel reaccionario y conservador y un Hegel revolucionario y progresista; en consecuencia, su escuela se divide según estas perspectivas entre una derecha hegeliana y una izquierda hegeliana.

David Friedrich Strauss.

Ya en 1837, David Friedrich Strauss, en un capítulo titulado Diferentes tendencias dentro de la escuela hegeliana, divide el conjunto de discípulos de Hegel a imagen de la composición del Parlamento francés y, por tanto, en una derecha y una izquierda.[24] A la izquierda estarían aquellos definidos como «los jóvenes hegelianos», mientras que a la derecha se situaría el grupo de los «viejos hegelianos». Entre estos dos bandos, se detecta también un «centro», al que pertenecería Karl Rosenkranz, que en 1844 escribirá la primera e inestimable biografía hegeliana, la Vida de Hegel, para la que dispuso de materiales que hoy se han perdido.

A grandes rasgos, se puede afirmar que la llamada derecha hegeliana estaba formada por el círculo más cercano de los alumnos de Hegel, es decir, la escuela que él mismo había construido de forma activa. Hoy sus nombres apenas se conocen, aunque desempeñaron un trabajo imprescindible que se utilizó hasta finales del siglo pasado.

Justo después de la muerte de Hegel se constituyó la Asociación de Amigos del Difunto, que empezó a publicar la edición completa de las obras del filósofo. Si tenemos en cuenta la cantidad de obras que Hegel publicó en vida, en realidad, la tarea no era en modo alguno complicada. Sin embargo, el objetivo que se marcaron estos hegelianos conservadores consistía en poner a disposición del público también la parte que consideraban más interesante y estimulante de su pensamiento, es decir, las conferencias que el filósofo dictaba en la Universidad de Berlín. Por este motivo, recopilaron los apuntes que los estudiantes tomaron en clase y, una vez reorganizados, se publicaron en la edición completa de las obras de Hegel. La Filosofía de la historia, la Filosofía de la religión, la Historia de la filosofía e incluso la célebre Estética son, precisamente, fruto de esta labor.

A nivel estrictamente filosófico, el grupo realizó una tarea de paciente y devota conservación de la filosofía hegeliana, cuyo objetivo era repetir, grosso modo, las enseñanzas del maestro, limitándose a una ampliación de las perspectivas históricas. Por tanto, la tarea debía centrarse sobre todo en la búsqueda de material nuevo que encajase en la rígida estructura del sistema, conforme a una representación algo caricaturesca. El sistema de Hegel, en consecuencia, perdía esa tensión interpretativa respecto a la realidad y asumía un talante bastante más autoritario. Nace también así la imagen de un Hegel como férreo conservador de lo existente, y de su sistema como una rígida cadena de figuras necesarias. Hegel, que siempre se había considerado el filósofo de la libertad, se transformó en el filósofo de la necesidad. Con ello se acentuaba la imagen, que la filosofía anglosajona tomó quizá demasiado en serio, de un Hegel que, si alguien objetaba que su teoría y los hechos no coincidían, en este caso el número de los planetas del sistema solar, hubiera respondido «tanto peor para los hechos».

Desde la otra parte del hipotético Parlamento hegeliano, en la bancada de la izquierda, se sentaban los jóvenes hegelianos, un grupo de autores que, sin duda, se harían más famosos que sus adversarios conservadores. Entre ellos hallamos a Feuerbach, que sería uno de los organizadores de este grupo. Además de él, al menos según Karl Löwith, formaban parte de la cuadrilla los más importantes estudiosos de este período histórico: Arnold Ruge, Max Stirner, Kierkegaard y el joven Karl Marx.[25] Su idea principal era la de asumir la filosofía de Hegel como un método y no como un Corpus definitivo y cerrado. Un método, en suma, que permitiera una comprensión de la realidad existente. Siguiendo este camino, la filosofía negativa de Hegel empezaba a convertirse en una herramienta de crítica de cada institución consolidada y envejecida. De este modo, el «edificio sin alma y carcomido» de las instituciones podía ser juzgado por una filosofía que, haciendo referencia a Hegel, asumiera la tarea de seguir su espíritu y no sólo la letra.

La distinción entre la derecha y la izquierda hegelianas se realizó, principalmente, en dos campos: el político y el religioso. Desde este último punto de vista, los viejos hegelianos de derecha querían mantener el contenido de las ideas principales de la filosofía de la religión tal y como lo había pensado Hegel. Fundamentalmente, pretendían conservar la idea central, esto es, que el cristianismo representa la culminación misma de las

religiones humanas y la Reforma luterana es su formulación y expresión más coherente. Según esta interpretación, Jesucristo es la figura que manifestó la unidad del ser humano con Dios, y reveló de este modo la crucial divinidad del hombre.

Por el contrario, los líderes de la izquierda hegeliana querían poner en el punto de mira de la crítica tanto la forma de la filosofía de la religión de Hegel como su contenido específico; en definitiva, partiendo de la noción hegeliana de idea y de su método, los jóvenes hegelianos pretendían poner de manifiesto cómo la historia misma de los Evangelios, sus descripciones y nociones históricas particulares, no tenían solidez ni total ni parcialmente.

Además de la disputa religiosa, de la que Feuerbach fue uno de los impulsores más brillantes, estaba también la división política. Sobre todo, el nudo central de la cuestión estaba relacionado con la teoría hegeliana del Estado, que debía recibir más o menos el mismo trato al que se había expuesto el análisis del cristianismo. Los autores que pertenecen a la izquierda en este ámbito son, entre otros, Ruge, Lassalle y Karl Marx, que a través de una radicalización de su postura llegó a la idea de una abolición definitiva de la forma estatal en conexión con las relaciones históricas de producción. Recapitulando todo lo dicho, los jóvenes hegelianos, los hegelianos propiamente integrantes de la izquierda, eran los que aspiraban a una reforma radical y a veces incluso furibunda de la filosofía de Hegel, destinada, por su parte, a una transformación de la realidad presente. La idea de esta facción no era otra que la de llevar a cabo la filosofía misma de Hegel.

El personaje que hemos presentado como hegeliano de centro, aquel Rosenkranz que se consideraba guardián de la ortodoxia del maestro, no deja de dirigir sus dardos contra estos jóvenes filósofos de la izquierda, «caballeros de la especulación improvisada, que van tambaleándose de aquí para allá por los laberintos de sus hipótesis», que en las «aventuras de restaurante» intercambian «el escándalo de una bronca crítica con el tono trágico de la batalla». Quizá Rosenkranz se precipitó al juzgar a los jóvenes hegelianos radicales como «sin gloria entre la posteridad y sin gloria entre los contemporáneos»,[26] puesto que sus nombres, hoy, son mucho más conocidos que el suyo. Lo que no les gustaba a los hegelianos conservadores era la furia con que buena parte de la filosofía alemana inspirada en Hegel

se arrojaba contra su noción de universalidad del saber y de sistematicidad teórica. El sistema de Hegel, para los jóvenes hegelianos, debía ser abandonado. Pero no sólo el hegeliano, sino el sistema en su totalidad. Hacía falta elaborar una filosofía no sistemática, una filosofía que ya no partiera de la premisa de alcanzar lo universal.

El tema de la filosofía alemana de la segunda mitad del siglo XIX, en especial si se tiene en cuenta la gran crítica de la metafísica, de la religión y de la sistematicidad que se desarrolló en estos años, confirmaría las palabras de Löwith cuando afirma que «la filosofía idealista no ha superado la prueba del tiempo; los "intereses" y las "necesidades" —dos conceptos que ya en Feuerbach, Marx y Kierkegaard caracterizan la polémica contra Hegel— han resultado ser más fuertes que ella».[27] De una manera mucho más hegeliana de lo que creía la derecha de la escuela de Hegel, la «historia universal» ha demostrado ser en realidad ese «tribunal del mundo» que el mismo filósofo había presentado en sus Principios.[28] Así pues, en este sentido, la filosofía ha seguido siendo su propio tiempo aprehendido con el pensamiento. Siempre según la lección hegeliana, su método filosófico continuó siendo una de las maneras principales en que se trataba de comprender la realidad, sin la necesidad de ser solidificado en la forma sistemática que se le había conferido en las primeras dos décadas del siglo XIX. En efecto, se mantiene vivo el espíritu de los dos caminos que conducían al sistema. Por un lado, el de una elevación de la conciencia común a través del método; por otro, el que parte del sistema como herramienta interpretativa para mirar al futuro. Lo que se viene abajo, y no podía ser de otra manera, es su convergencia transitoria: la forma exterior y ya inservible del sistema en sí mismo.

La postura de Feuerbach

Ludwig Feuerbach.

El 22 de noviembre de 1828, Feuerbach le envía a Hegel su tesis doctoral recién publicada y la acompaña de una larga e intensa carta. En la misiva se dirige a Hegel y declara «tener el privilegio de ser Su discípulo inmediato».[29] Junto con esta declaración de estima y devoción, dirigida a un profesor afamado como era entonces Hegel, Feuerbach pasa a enunciar algunos elementos de su propio pensamiento, que él mismo concibe como una verdadera continuación de la filosofía del mismo Hegel. Los principios de la filosofía hegeliana en realidad «no se mantienen en lo alto, en lo universal, por encima de lo sensible», sino que, según Feuerbach, «continúan actuando en mí con fuerza creadora». Las ideas de Hegel, y esto resulta primordial en la carta, «descienden del cielo de su incolora pureza», allí donde por tanto pintan el gris sobre gris, y toman «forma en una concepción que impregna lo particular».[30] Así pues, el joven Feuerbach ve la filosofía de su maestro como un conjunto de ideas y de principios puros e inmaculados que, sin embargo, gracias a su descenso al cuerpo del pensador, adoptan concreción e «impregnan lo particular». Se trata de la «mundanización de la idea», de la «encarnación del puro logos», que lleva a Feuerbach a pedirle a Hegel que lea su tesis.[31]

A semejanza de lo que para Hegel era el espíritu «esotérico» del pensamiento[32] —opuesto al esoterismo que se cierra a lo externo—, para Feuerbach es preciso «romper los límites de una escuela y convertirse en una concepción abierta a todos». La filosofía que aprendió de Hegel no puede limitarse a ser «una producción intelectual de nivel más elevado», sino que tiene el objetivo de presentarse como «un espíritu universal que se

expresa en la realidad». Y aquí resuenan de nuevo las palabras de la Fenomenología: donde Hegel habla del advenimiento de una nueva era y del espíritu como un niño recién nacido, Feuerbach aboga ahora por «el germen de una nueva era mundial».[33] Ya en esta carta, sin embargo, se observan algunos elementos críticos con una visión en cierto modo estandarizada de la filosofía hegeliana. De hecho, lo que para Feuerbach es «el imperio de la idea», que debería llevarse a cabo en la tierra, es, al mismo tiempo, el principio que debería luchar contra «el ser en general», es decir, el principio que «sobre todo desde el comienzo de la era cristiana ha dominado el mundo». Feuerbach se refiere aquí, en términos generales, al concepto abstracto de persona al que se refiere el cristianismo cuando proclama el valor infinito y divino del individuo. Este concepto abstracto del ser, que se desarrolló luego en las filosofías modernas gracias a la línea que va desde Descartes a Kant, debe ser «derrocado de su trono imperial» para dejar lugar a la «idea».[34]

Como vemos, el principio de una crítica de la religión está ya presente en esta carta juvenil, en la que Feuerbach apela a la centralidad de la filosofía respecto a cualquier otro agente de verdad: «La filosofía debe asegurarse de que no exista ya un segundo, u otro, que tenga la apariencia, o el derecho y la pretensión de ser una segunda verdad, por ejemplo, la verdad religiosa». Las que Feuerbach considera «formas milenarias» y envejecidas «deben desaparecer ya», ya que la humanidad ha tomado conciencia de su «vanidad y finitud».[35] Su descripción de la actualidad continúa así:

> Nos encontramos ahora frente a un nuevo principio de las cosas, una nueva historia, una nueva creación, en la que la forma universal para intuir las cosas será la razón, y ya no el tiempo, con el pensamiento que está encima y fuera de estas.[36]

Feuerbach, en estas líneas, está recurriendo a una figura bastante conocida en la filosofía alemana y que corresponde al tan esperado reino de la razón. Ya Kant pareció dar las primeras puntadas, por lo menos cuando se trataba de diseñar el reino de los fines. Ahora, a ojos del joven filósofo, la conciencia es la condición para llegar a una realización efectiva de ese reino de la idea, de ese reino de la razón, en el que el espíritu y su autoconciencia no necesitarán nada más que a sí mismos para existir. En 1828, Feuerbach

creía que todo eso se hallaba implícito en la filosofía de Hegel.

Como testimonio de ello, sigue escribiendo, «lo que importa no es ahora un desarrollo de los conceptos», sino que es preciso «destruir verdaderamente la forma en que hasta ahora se han considerado los conceptos de tiempo, muerte, el aquende, el allende, yo, individuo, persona», pero sobre todo, añade, es necesario destruir la forma en que hasta ahora se ha considerado a «la persona que se contempla como absoluta fuera de la finitud, que mora en lo absoluto, es decir, en Dios».

En lo que concierne a esta revisión crítica de las condiciones de la religión, Feuerbach se adentra también en el análisis histórico más particular. «El cristianismo no puede por tanto considerarse como la religión perfecta y absoluta», escribe: este nivel de perfección, en realidad, se le puede asignar únicamente al «reino de la realidad de la idea de la razón».[37]

Como reflejo del que más tarde será el espíritu de la izquierda hegeliana, Feuerbach indica ya en estas páginas el camino de una superación tanto de la forma como de los contenidos de la filosofía de la religión de Hegel, en la cual el cristianismo era precisamente la cúspide religiosa que Feuerbach negaba que pudiera ser.

La carta concluye diciendo que la religión, mejor dicho, «todas las religiones no han sido hasta ahora otra cosa que la presencia inmediata, la apariencia y la manifestación exterior del espíritu de una filosofía», y el cristianismo «es la manifestación y la difusión del espíritu de la filosofía posthelénica».[38] Lo que hace falta ahora es que ese espíritu de la filosofía abandone la necesidad de la exposición religiosa y se sepa, al fin, de forma plenamente filosófica.

En una carta que Feuerbach escribió desde Berlín cuando era estudiante, se puede leer: «Las conferencias de Hegel me gustan muchísimo, aunque no tenga por ello ninguna intención de convertirme en hegeliano».[39] Como ya hemos visto, con el tiempo cambiará de perspectiva, aunque en la carta que le envió a Hegel salgan a la luz los temas destinados a alterar el sistema filosófico hegeliano. Karl Löwith incluso confirma cómo en la citada misiva Feuerbach expone con toda claridad su «actitud anticristiana»,

[40] que guiará la transfiguración de la filosofía hegeliana por parte de Feuerbach.

En principio, por tanto, la postura de Feuerbach en el seno de la escuela hegeliana es clara. Se dispone a convertirse en impulsor de la izquierda, de los jóvenes hegelianos, y para ello se sirve de la crítica de la religión como herramienta.

Ya en el año 1828, con Hegel aún vivo, Feuerbach albergaba la fuerte impresión de encontrarse en los albores de un nuevo mundo, que deberá ser interpretado y guiado por el método filosófico que se había revelado como el más eficaz: la filosofía de Hegel. Pero este nuevo mundo imponía, asimismo, que el hegelianismo no quedara anclado a sus enseñanzas de escuela, sino que se crease una nueva filosofía. El punto fundamental para enmarcar la figura de Feuerbach dentro del hegelianismo es la separación clara e inequívoca que postula entre filosofía y religión, como aparece en la carta que le envió a su maestro. Se entiende que la religión debe ser superada por la filosofía de algún modo, aunque aún no está claro cómo.

De la teología a la crítica filosófica

La madurez de Feuerbach, entre teología y filosofía

Feuerbach nació en 1804, en Baviera, y fue el cuarto hijo de Paul Johan Anselm Ritter von Feuerbach. Su padre ya había manifestado una profunda pasión por la filosofía en su juventud, pero dejó los estudios especulativos para dedicarse, en cambio, al derecho. Lo que fue un cambio motivado, sobre todo, por problemas económicos, resultó ser de gran importancia, ya que a raíz de ello se convirtió en un conocido jurista, reformador del código penal bávaro, que más tarde se tomó como modelo también en otras zonas de Alemania, como por ejemplo en Württemberg y Oldenburg. El padre de Feuerbach nació el mismo año que Hegel, en 1775, y, por tanto, Feuerbach forma parte con pleno derecho de la generación siguiente a la de la gran filosofía clásica alemana, que encontró en el idealismo su momento culminante.

Feuerbach se matriculó en la Universidad de Heidelberg en 1823 y al principio decidió inscribirse en la facultad de teología, hecho que tendrá mucha importancia en su formación cultural. Sin embargo, el estudio de la teología no le causa una impresión demasiado buena, a pesar de que en Heidelberg enseñaban algunos de los más importantes teólogos de la época, como Paulus y Voss. No obstante, Feuerbach escribirá muy pronto sobre las «telarañas de sofismas» que estos tejían en torno a la religión, y que lo llevarán a cambiar de perspectiva.[41] Este cambio repentino se debió, en gran parte, a que en la Universidad de Heidelberg imperaba el estudio de la teología racional, de la que Voss y Paulus eran dos exponentes destacados. Puede ser de utilidad aportar un poco de contexto sobre esta corriente teológica para comprender la desilusión de Feuerbach y hacerse una idea

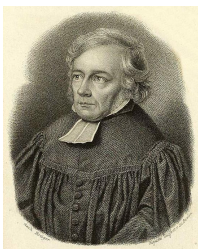
del motivo por el que asumirá, más adelante, posturas decididamente antirreligiosas. La teología racional constituía un intento bastante atrevido de reconducir, precisamente el saber religioso al ámbito de la razón de la Ilustración. Ello representaba un problema muy antiguo en Alemania, como puede deducirse fácilmente del hecho de que aparezca también en un texto anónimo, aunque no carente de importancia, que se remonta a los últimos años del siglo XVIII. Se trata de «El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán», una obra de puño hegeliano, pero cuyo autor podría ser tanto Schelling como Hölderlin, en el que se habla de los «sacerdotes, que últimamente han empezado a hacer de racionalistas».[42]

El objetivo de la teología racional, por mucho que hoy pueda resultar extraño, consistía en devolver la historia del Viejo y el Nuevo Testamento al seno de un rígido paradigma de racionalidad. Paulus, por ejemplo, había trabajado especialmente en la explicación de la vida de Jesucristo. De este modo se habla de un Jesús que, en lugar de resucitar, cayó probablemente en una muerte aparente, lo que por lo visto era frecuente en Palestina, y, una vez recuperó la conciencia, vagó en busca de sus discípulos. Asimismo, la asunción se explicaba con la suposición de que una nube se había interpuesto entre Jesucristo y sus discípulos, la cual había impedido que estos vieran la muerte real de Jesús y encontraran su cuerpo.

Ya Hegel había tenido que discutir esta orientación teológica y lo hizo en una serie de escritos que Feuerbach jamás tuvo la oportunidad de leer, pues no se publicaron hasta 1907. Se trata de los Escritos de juventud, o Escritos teológicos de juventud como rezaba el primer título, en los que Hegel reclamaba una religión popular que supiese satisfacer las necesidades más humanas, sin encerrarse en las telarañas de la especulación intelectual, como expresa por ejemplo en el llamado Fragmento de Tubinga, escrito durante sus años de formación en el seminario teológico de aquella ciudad. [43] Lejos de ser un tema nuevo, el fastidio de Feuerbach por la religión ilustrada y racionalista contaba, pues, con una larga y noble tradición.

Sin embargo, entre los teólogos de Heidelberg, Feuerbach encontró cierto consuelo en la enseñanza de Carl Daub, que, a lo largo de su trayectoria intelectual, se había movido de posturas similares a las de Paulus en dirección a una lectura mayormente especulativa de la religión y en consonancia con ciertos temas hegelianos. La religión debía mostrar la

centralidad del hombre, sin perderse en excesivas abstracciones intelectuales. Precisamente Daub resultará fundamental en la formación de Feuerbach, ya que, a partir de esta lectura de la religión, el pensador extraerá la idea de su absoluta relevancia en los asuntos humanos, lo cual, sin embargo, sembraría de un modo casi paradójico las primeras semillas de una crítica de la religión en nombre de la filosofía. A este respecto, se ha dicho que «Daub inició a Feuerbach en la filosofía no con este grito alegre de victoria, sino en el sentimiento doloroso del conflicto no resuelto entre el finito y el infinito».[44] A raíz de esta introducción a una teología especulativa y filosófica que le brindaron las enseñanzas de Daub, en enero de 1824 —sólo un año después de haberse inscrito en Heidelberg—, Feuerbach escribe a su padre para preguntarle si puede cambiar de facultad. Su meta, ahora, es el estudio teológico especulativo, y el lugar que le parece más adecuado para ello es la Universidad de Berlín.[45]



Friedrich Schleiermacher, considerado el padre de la moderna teología, consideraba que el sentimiento y la intuición eran los mejores caminos para relacionarse con la deidad.

Cuando se muda a Berlín Feuerbach se siente preparado para asistir a las conferencias del teólogo romántico Schleiermacher. En ese momento, este acababa de publicar La doctrina de la fe, obra en la que profundizaba en un concepto de religión fundado no en los dogmas y en las abstractas construcciones intelectuales, sino en una noción decididamente más sentimental de la fe religiosa. Como escribió en el texto de veinte años antes Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados:

> Cuando se descompone un concepto, por mucho que se quiera, y al infinito no se llega jamás, por ese camino, a los individuos, sino siempre y únicamente a conceptos menos universales que están comprendidos en él, en especies y subespecies, que a su vez pueden comprender, debajo de sí mismos, una cantidad de individuos muy diferentes.[46]

Así pues, la fe está en el centro de la perspectiva teológica de Schleiermacher y, con ella, también la noción de sentimiento. Una fe, en consecuencia, que posee en el aspecto humano e individual su fundación más íntima y verdadera. Según Schleiermacher, la religión es esencialmente una cuestión de intuición interna, una forma de conocimiento al que se accede de modo sentimental. En efecto, la intuición religiosa «por su naturaleza está conectada con un sentimiento»,[47] y la intuición de este sentimiento constituye el hecho sobre el que es posible edificar la religión. A este respecto, «si una determinada religión no debe comenzar con un hecho, no puede empezar en absoluto, porque es necesario que haya un fundamento, y este sólo puede ser subjetivo».[48] Esta alusión a la teología de Schleiermacher nos sirve para comprender la peculiar postura de Feuerbach frente a la religión. Feuerbach suele considerarse un filósofo categóricamente ateo. Su crítica de la religión, como veremos y como es sabido, se basa en la idea de que, en realidad, Dios no es más que una copia alienada del propio ser humano. Por tanto, la religión, en lugar de ser algo trascendente, se presenta como un hecho del todo humano. En realidad, dentro de la trayectoria intelectual del filósofo alemán, estas sugerencias juveniles que procedían de Schleiermacher y que contemplaban la religión como un hecho exquisitamente sentimental y humano desempeñarán un papel bastante relevante.

Sin embargo, en vez de dedicarse en cuerpo y alma al estudio de la teología en la universidad a la que acababa de llegar, Feuerbach se siente enseguida atraído por otra cosa. En particular, lo que le interesan ahora son las conferencias de Hegel, hasta el punto que decide abandonar los demás cursos para concentrarse solamente en ellas. Un año más tarde, ya en enero de 1825, Feuerbach ha decidido cambiar nada menos que de facultad: de la de teología a la de filosofía, no sin antes pedir consejo a Daub, quien aprueba su decisión. Por lo tanto, vuelve a tomar la pluma para escribir a su padre. «Palestina es demasiado estrecha para mí. Debo ir al ancho mundo, y es la filosofía la que se encarga de ello.»[49] Palestina, metáfora de la tierra

en la que surge la religión y de esta su estudio, se ha hecho ya demasiado estrecha para el enorme interés del joven Feuerbach. Las conferencias de Hegel lo han llevado por el camino de la especulación filosófica, de la metafísica, pero sobre todo de la historia universal que el maestro enseñaba en Berlín por entonces.

«La filosofía no es eso vacuo y abstracto […]; en pocas palabras, la filosofía es sabiduría del mundo [Weltweisheit]», escribe Feuerbach a un amigo, un juego de palabras cuyo énfasis es prácticamente intraducible en español.[50] Su padre acepta sin mostrar excesiva resistencia y, finalmente, Feuerbach puede comenzar sus estudios filosóficos, que más tarde lo llevarán a posturas realmente críticas con la religión. El profesor nacido el mismo año que su padre se convertirá así en su primer guía en la filosofía. Dada la consonancia con el nacimiento de su progenitor, es fácil presentar la relación entre Feuerbach y Hegel a través de la metáfora del parricidio. Un parricidio, como veremos, que Feuerbach intenta perpetrar constantemente, pero que nunca llega a realizarse. Habíamos dejado a Feuerbach en 1828, tres años después de este turbulento paso de la teología a la filosofía, cuando le exponía a Hegel sus propias ideas. «Todas las religiones no han sido hasta ahora más que la presencia inmediata, la apariencia y la manifestación exterior del espíritu de una filosofía»,[51] escribe. Estas palabras representan la superación de la religión a través de la filosofía: la primera, de hecho, no es sino la expresión inmediata y, en cierto modo, instintiva e irreflexiva de lo que la segunda, en cambio, comprende conceptualmente. Empero, antes de llegar a la auténtica crítica de la religión, el filósofo deberá abordar otra crítica: la de la filosofía.

La muerte y la inmortalidad

Grabado del siglo XV en el que el alma abandona el cuerpo de un difunto. Durante la Edad Media, la inmotalidad del alma era una creencia colectiva aceptada por todos, ya que se consideraba como un hecho común de la vida.

En el año 1826, Feuerbach se traslada de Berlín a Erlangen, en cumplimiento de una norma de la legislación escolar que imponía concluir los estudios en una universidad del reino de origen. Aquí escribirá la disertación que, una vez acabada, le enviará a Hegel junto con la carta antes mencionada. La tesis, en definitiva, es un escrito de filosofía teórica con respetuoso estilo hegeliano, a pesar de que no carezca de cierta originalidad. [52] Pero la primera verdadera obra de Feuerbach, escrita en 1830 y, por tanto, cuando Hegel aún estaba vivo y en plena actividad académica, son los Pensamientos sobre muerte e inmortalidad. El texto está escrito ya con un tono bastante anticristiano y de acuerdo con una perspectiva que podríamos definir como inmanentista. En efecto, la religión se entiende como algo cuya esencia y cuyas motivaciones profundas no residen en una forma de transcendencia respecto del mundo, sino que nace en la total

inmanencia respecto de la realidad. Como veremos, esta es una característica específica del pensamiento de Feuerbach, que nace en estos primeros años y se desarrolla a lo largo de toda su trayectoria. La religión, en resumen, no se justifica a la luz de cómo se describe a sí misma conscientemente, sino que hay que buscar su esencia en dinámicas mucho más mundanas que ese cielo en el que la religión piensa su propia verdad; incluso en la variedad de sus perspectivas, estas ideas de Feuerbach serán el hilo conductor de todo su pensamiento, que se despliega durante más de treinta años.

Precisamente debido a esta dimensión antirreligiosa y sobre todo anticristiana, Feuerbach decide publicar el texto de manera anónima, muy consciente de la oposición a la que habría de enfrentarse. De hecho, esperaba poder conseguir una cátedra en la Universidad de Erlangen, ciudad bávara de estricta observancia católica. Sin embargo, sus tendencias de crítica de la religión eran conocidas en la pequeña localidad, y la paternidad feuerbachiana del texto no tardó en salir a la luz. El escrito sobre la muerte y la inmortalidad le cerrará las puertas de la universidad para siempre. No obstante, esta circunstancia no debería sorprender, pues uno de los rasgos más característicos de los miembros de la izquierda hegeliana será, de hecho, su antiacademicismo. Ni Heine ni Strauss, ni Bauer ni Marx gozarán jamás de una posición estable en la universidad.[53]

Como revela su título, el tema central del escrito de 1830 es la muerte. La muerte puede considerarse como una especie de núcleo en el que acaba convergiendo la mayor parte de las cuestiones sobre las que había empezado a preguntarse Feuerbach en su tesis, así como en la larga carta a Hegel. Estos temas son, por ejemplo, la relación entre el finito y el infinito, que puede rechazar así su formulación más honestamente hegeliana de la relación entre universal y particular. El concepto, que en realidad es una herramienta esencial de la filosofía, consiste en un intento de reconducir un particular al interior de las estructuras universales. Por consiguiente, la muerte permite una visión mucho más humana, histórica y concreta de este mismo problema. Se trata del problema del límite, de la finitud, que caracteriza a la realidad humana en su especificidad individual. Por lo tanto, abordar la muerte significa para Feuerbach en este escrito abordar una característica absoluta y definitivamente determinante tanto de la humanidad en su conjunto como del ser humano en solitario. Al mismo tiempo, la

concepción filosófica de la relación entre universal y particular podía demostrar su fecundidad en el trato con la problemática religiosa considerada en general. La muerte, un hecho plena e irremediablemente humano, pretende en la primera obra de Feuerbach reivindicar para ella un papel filosófico.

Ya a partir de las primeras páginas del texto resulta fácil identificar la matriz hegeliana de los Pensamientos de Feuerbach. Se puede leer que «en el desarrollo histórico del espíritu de la humanidad europea se pueden distinguir, en general, a propósito de la teoría de la inmortalidad del alma, tres épocas esenciales».[54] Se reconoce así enseguida la triplicidad, el ritmo triádico, que es típico de la evolución hegeliana. La dialéctica de Hegel, de hecho, es famosa por presentar este tipo de subdivisión, tan característica por haberse estilizado hasta convertirla en una especie de marca registrada. Esto es debido en gran parte a la escuela de la derecha hegeliana, que en la preparación de las conferencias para la edición de las obras completas de Hegel subdividió el material con una obsesión triádica que, en ocasiones, da más la impresión de ser una parodia. A pesar de ello, sería un error negar el ritmo a tres tiempos que Hegel le asigna al desarrollo del pensamiento. Feuerbach expresa ya en este escrito su discrepancia con el maestro. Si para Hegel la dialéctica es un procedimiento que, a través de las escisiones, conduce finalmente a una resolución conciliadora, para Feuerbach las cosas son diferentes. Se trata, según él, de oposiciones categóricas, cuya verdad da más bien la impresión de ser una inversión. Pero hablaremos de esto cuando abordemos las obras de madurez.

Así pues, son tres las épocas en las que se puede subdividir la relación que la historia europea ha mantenido con el concepto de inmortalidad. «La primera es la que se tuvo en la época de los griegos y los romanos» y, Feuerbach dirá enseguida, «estos no creían ni conocían una inmortalidad como la entendemos nosotros».[55] El romano, de hecho, vivía solo en y para Roma, en y para su propio pueblo. Su horizonte, en pocas palabras, no conocía una separación entre la particularidad del individuo y la generalidad del pueblo, algo que se reflejaba en su idea de la muerte. Quien no concibe esa división no necesita pensar en la inmortalidad. Y lo mismo debemos decir de los griegos: «¿Cómo podría haber vivido una fe similar allí donde la belleza era el concepto que lo dominaba todo?». La belleza, en realidad, consiste en la «representatividad de lo que es interior y espiritual

en formas reales y visibles»;[56] por lo tanto, también entre los griegos se excluye esa manera escindida de concebir la relación entre lo universal y lo particular. El griego y el romano, si bien por motivaciones diferentes, son individuos que viven en la unanimidad. No poseen una interioridad que se separa de la colectividad y, por tanto, no necesitan pensar en la inmortalidad que, como veremos, nace de una necesidad de recuperar precisamente ese tipo de división que falta en el mundo antiguo.

La segunda época en la que se aborda este tema es, en cambio, la «cristiano-católica», es decir, la Edad Media. La inmortalidad, aquí, es una cuestión de fe y de doctrina, y por lo tanto es aceptada por todos. Esto no significa, sin embargo, que el tema de la inmortalidad tuviese que ser central en esta época de la historia europea. Al contrario, lo que caracteriza a la Edad Media es una fe mucho más amplia que la gracia divina, puesto que «el hombre no tenía aún la conciencia, desolada y vacía, de su singularidad», y por ello «no estaba todavía abandonado, encomendado a sí mismo».[57] El hombre medieval, por la omnipresencia de la fe organizadora de la gracia divina, podía encontrar aún una forma de protección en lo que le rodeaba. Todavía no se había convertido en un verdadero sujeto individual, autónomo, y por tanto abierto al error y a la duda. Por consiguiente, se creía de forma colectiva en la inmortalidad del alma, pero no necesitaba ninguna reflexión adicional, era un hecho común de la vida. La Iglesia misma era «como un mundo, sensiblemente suprasensible, y suprasensiblemente sensible»; «el ser de la Iglesia», por tanto, también era «la esencia del individuo»,[58] y si la Iglesia se consideraba como el reino de Dios, no existía la necesidad de separar el allende del aquende. Paraíso e infierno coinciden, en esencia, con representaciones sensibles del bien y del mal, por lo que al bien le sigue el bien y al mal le sigue el mal. El mundo está cautivado, y no presenta, pues, una auténtica escisión con respecto al más allá.

Feuerbach concluye su clasificación tripartita diciendo que «sólo en la Edad Moderna la fe en la inmortalidad del individuo se presenta pura por sí misma». Obviamente, esto no significa que en la Edad Media, o en la Grecia clásica, no hubiese ninguna representación de la inmortalidad, sino, más bien, que la inmortalidad —puesto que no se vivía como un problema y como índice de separación entre sensible y suprasensible— no señalaba de forma decisiva el horizonte de la época cultural. «En esta época», la

inmortalidad representa, por el contrario, «un momento histórico determinado y determinante, caracterizador, que es considerado y destacado por sí mismo».[59] Por tanto, la época moderna puede estimarse por derecho propio la época de la inmortalidad. En especial, lo que marca este avance es la Reforma protestante, con la consiguiente modificación de las relaciones entre individuo, fe e Iglesia. En la Iglesia protestante, la institución eclesiástica deja de ser la que funda la fe, y más bien es la fe la que constituye la Iglesia, por ello el hombre particular, con su propia interioridad, es quien parece situarse en el origen de la religión.

Es preciso recordar que este es un principio profundamente arraigado en la cultura alemana. La postura común era que el protestantismo respondía a la exasperación, y a la realización, de la subjetividad moderna. Hegel le daba una lectura claramente positiva,[60] mientras que a caballo entre los dos siglos el romanticismo alemán había intentado corregir esta atomización a través de una recuperación de la cristiandad medieval.[61] Max Weber dirá algo similar en relación con el concepto de ascesis intramundana, al vincular el espíritu práctico del capitalismo moderno al socavamiento de sentido espiritual del mundo exterior propio de la ética protestante.[62]

La humanización de Dios que llevó a cabo el protestantismo tuvo, por último, el efecto de centrarse no ya en «en la persona de Cristo, sino en la persona como persona, y por tanto cada persona se convirtió en el centro de sí misma, en su propia interioridad».[63] Esta visión de la «pura, desnuda personalidad» genera una forma de insatisfacción por la vida terrenal que se percibe como «un estado sumamente incongruente». En la tierra, la persona infinitamente sagrada e interior es «limitada», es «oprimida, apremiada por todas sus partes», es «contaminada y alterada». Por consiguiente, concluye que para el hombre moderno «deberá haber necesariamente una segunda vida, […] cuyo principio sea claro y transparente como el agua cristalina más pura»; en esta vida, la personalidad no será frenada por la miseria material del mundo, y llegará así a la representación de un más allá necesario para la definición misma de esa persona de valor absoluto imaginada por la concepción protestante.[64] De acuerdo con las características que ya hemos trazado aquí, la inmortalidad del alma es una representación religiosa que nace, esencialmente, a través de una forma de deseo del ser humano por encontrar un espacio donde pensarse a resguardo

del aislamiento. La idea del más allá surge de una característica que la religión asigna desde el mundo terrenal, que ha perdido su sentido a causa de la intensificación del valor infinito de la persona y de su interioridad.

Frente a este origen histórico de la inmortalidad, Feuerbach reitera su convicción en el presente. La época en la que vive, escribe el autor, «es la piedra angular de un gran período de la historia de la humanidad, y el punto de partida de una nueva vida espiritual».[65] En este sentido, ya en este texto de la década de 1830, aunque todavía no se trata de una crítica que apunta a la anulación de la figura divina, se pueden intuir las líneas que más tarde lo llevarán a negar cualquier aspecto positivo de la experiencia cristiana.

Feuerbach centra su valoración de la relación entre Dios y la muerte en la categoría del amor, en la que se basa la idea misma de la muerte. En realidad, «Dios no es solamente un Dios que te afirma, sino que es un Dios que te niega», es el comienzo y el fin de todas las cosas, «pero también el comienzo y el fin de ti».[66] «El amor», escribe Feuerbach, responde a la naturaleza misma del sustantivo absoluto, que es Dios, y «es, por tanto, fundamento, comienzo, principio tanto de la vida y del ser como de la muerte y del no ser».[67] El amor es el sentimiento que permite explicar la divinidad, precisamente por su infinidad respecto de la persona. Pero esta infinidad que se revela a través del amor es, del mismo modo, lo que le revela al hombre su propia finitud, su propio límite, y que por este motivo genera la muerte. El hombre, y en esto Feuerbach sigue aún a Hegel,[68] es el único animal que concibe su propia muerte, que concibe la muerte como el acontecimiento que le aporta su dimensión humana, y lo hace precisamente a través de la relación con el infinito, el amor, Dios. Por este motivo. Dios es la razón de la muerte del hombre. Sin embargo, no en el sentido naturalista del término, sino en el espiritual. Dios, en otros términos, es la razón por la que el hombre habla de la muerte, que sin la experiencia de la relación con el infinito ni siquiera sería reconocida como tal. Por lo tanto, la relación con Dios es el motivo por el que el hombre es hombre y, al mismo tiempo, por el que es negado, por el que muere.

Esta concepción de la divinidad como fundamento tanto de la existencia del ser humano como de su muerte tiene su dimensión más específicamente filosófica, que define al ser humano, de nuevo, tanto en su existencia como

en su muerte. Esta dimensión filosófica es la concepción del ser humano no como individuo, sino como especie. El ser humano, de hecho, existe sólo dentro de la especie, que representa al homólogo humano de esa figura divina que espiritualmente garantiza la existencia del hombre. El hombre particular, en efecto, es una existencia deficiente, limitada, a menudo defectuosa, mientras que la especie corresponde a la unidad que hace al ser humano perfecto. Es la esencia del ser humano sin esa limitación de la singularidad. «¿Por qué es la falta de ojo en ti una falta?», se pregunta Feuerbach, «porque hay en los otros lo que no hay en ti».[69]

«En tus dolores y suspiros hay más filosofía y razón que en toda tu inteligencia, en efecto, tú filosofas solamente cuando suspiras y gritas de dolor; los únicos sonidos de verdad que salen de ti son los tonos de dolor», [70] escribe Feuerbach. Sin embargo, no debemos caer en la tentación de ver en estas afirmaciones una especie de protoexistencialismo. El sufrimiento y la imperfección del hombre son, precisamente, los únicos elementos gracias a los que es posible demostrar la existencia de Dios, y ello es factible gracias a esa figura de plenitud y totalidad que es la esencia del ser humano como especie, es decir, gracias a ese hombre ideal en el que no está presente ninguna de las carencias que sí se encuentran en el hombre particular. Al igual que sucedía con Dios y la figura del amor, también en este caso la muerte está motivada por el hecho de ser el hombre un individuo de especie y, por tanto, por la comparación con la perfección. «¿Por qué te mueres cuando tu cuerpo […] se descompone él mismo? Porque el cuerpo orgánico [y, por tanto, la especie] es él mismo indivisible»; «el género, la sustancia de este cuerpo, es el único fundamento de la muerte».[71]

Esta analogía entre el cuerpo orgánico, al que Feuerbach le da el nombre de especie, y la figura divina tiene la función de explicar cómo se genera la representación del más allá. De hecho, el más allá no es otra cosa que ese cuerpo orgánico, esa especie que es el hombre, pero pensado como lejano, como perteneciente a otro mundo. En realidad, el hombre ya es esa perfección que se imagina ser en la vida después de la muerte, pero lo es solamente como especie, no como individuo particular, caduco e imperfecto. La religión protestante confirió una importancia infinita a la persona particular, tanto es así que fue necesario concebir una vida después de la muerte. La unanimidad con la que el romano vivía su pertenencia a Roma, o el griego la belleza de la polis, la unidad terrena que la Iglesia le

daba al paraíso gracias a su existencia, todo ello se pierde con la idea protestante de la persona particular que, en cuanto particular, no puede encontrar la satisfacción y la realización que únicamente se hallan en la especie. Feuerbach parece afirmar que las civilizaciones antiguas, además de la medieval, de algún modo crearon representaciones mundanas de esa perfección que es el ser humano en cuanto especie; el protestantismo, por el contrario, centrándose en la persona, las habría extraviado.

Esta descripción de Feuerbach podría parecer muy poco reconfortante. De hecho, al negar esa vida de otro mundo en la que residiría el alma una vez abandonara el cuerpo, parece que se niegue toda forma de continuación, y, por tanto, de sentido de la vida. El hombre particular, en efecto, muere justamente porque su verdadera esencia está en la especie, que no es él mismo, sino el conjunto de toda la humanidad. Precisamente, como ocurría en la explicación religiosa, según la cual el hombre muere al comparar su finitud con la infinidad del ser divino al que está unido por el amor, también en la parte humana del asunto, por así decirlo, el hombre muere por su pertenencia a la especie. El animal, cuya especie es sólo algo inconsciente para él, no se plantea su propia muerte. Sin embargo, esto no significa que la vida —en un sentido amplio— termine con la muerte. «¿No hay, pues, nada tras la muerte?», se pregunta. «Desde luego; si tú lo eres todo, entonces, cuando mueras, no hay nada tras la muerte.» Sin embargo, esta versión, que podría definirse como protestante, es errónea en la práctica. Feuerbach añade: «Pero, si tú no lo eres todo, entonces después de tu muerte queda todo aquello que tú no has sido.»[72] Si, para la persona particular, el mundo coincide con su propia existencia en todos los sentidos, entonces la muerte será el final de todas las cosas, tanto de la persona como del mundo. Sin embargo, el ser humano no existe por sí solo, existe únicamente dentro de su especie, que es su perfección, y, para Feuerbach, ello se demuestra «en el amor». El amor nos muestra, de manera sensible e inequívoca, la existencia de los demás. Cuando el hombre muere, pues, queda la especie, queda la humanidad ideal y perfecta, pero a pesar de existir eso:

> Eterno es el hombre; de ello responde el propio espíritu infinito; eterno es el espíritu, imperecedera e infinita la conciencia, la libertad sustraída a toda naturaleza y consecuentemente también a la muerte, la voluntad, y por ello serán también eternas personas, las conscientes, las volentes, las libres.[73]

Por ello, puede decirse que Feuerbach intenta poner en práctica la filosofía hegeliana. Pues, en efecto, el espíritu del que habla no es otro que el concepto elaborado por Hegel y que, ahora, quiere desarrollarse de una forma mucho más humana. El espíritu, al que Hegel llama un «Yo que es Nosotros, y Nosotros que es Yo»,[74] es la especie humana en su perfección y en su existencia. De modo que «la verdadera fe en la inmortalidad es la fe en el espíritu mismo, en la conciencia, en su esencialidad absoluta y en su realidad infinita».[75]

Comienza a concretarse aquí una relación con la religión que, en el desarrollo del pensamiento de Feuerbach, siempre presentará unos rasgos ambiguos. Porque la religión dice la verdad sobre la esencia del hombre, sobre esa perfección ideal que está en la figura de Dios y a la que nos une el amor; sin embargo, lo hace a través de una personalización absoluta de la divinidad y, por ende, genera la necesidad de la creencia en la inmortalidad. El nuevo mundo que, según Feuerbach, está a punto de nacer es aquel en que se recuperará la dimensión existente de la esencia humana y, por ello, aquel en que se le reconocerá a la especie humana aquellos atributos que la religión reconoce en Dios. Solamente en este, al fin, será verdad que el hombre no acaba tras la muerte, sino que continúa en la vida libre, consciente y espiritual de la especie. Ya en esta primera obra, los Pensamientos, puede hallarse una característica típica del pensamiento de Feuerbach, que es el intento constante de negar las verdades que él considera erróneas. Una negación que, por sí misma, debería garantizar la verdad. Esta característica de su pensamiento dará lugar a una serie de vuelcos continuos, de constantes negaciones, que no dejarán nada estable. Como se ha insinuado, también este texto, aunque dedicado a la muerte y a la inmortalidad, en realidad estaba consagrado principalmente a la vida.

Pensamientos sobre muerte e inmortalidad

Si juntas todas las particularidades, si integras y compensas lo que no hay en uno con lo que hay en otro, encontrarás que todas las diferentes manifestaciones juntas constituyen la existencia adecuada, pura y plena de la esencia misma; encontrarás que, en consecuencia, el cuerpo orgánico mismo, que, con relación a ese cuerpo tuyo particular es el género y la esencia, no es algo abstracto, sino la verdadera sustancia, que tiene realidad; verás que la realidad misma es la pura y cumplida esencia; que en ella no hay carencia ni falta, pues la existencia de lo particular es ciertamente existencia particular, pero la existencia de la esencia es la realidad misma, ya que la realidad misma no es existencia particular para sí, sino toda la existencia junta, todo, en la medida en que es uno, la unidad de todas las manifestaciones que se compensan y se integran oponiéndose; y, al ser por consiguiente la realidad todas las manifestaciones fenoménicas en unidad, no hay ninguna falta ni carencia en ella, pues en la unidad que aglutina todo lo particular, precisamente por ello, desaparecen todas las negatividades, todas las particularidades, toda carencia y toda falta En cualquier dolor tuyo, festeja el género el triunfo de su exclusiva realidad; las dolorosas lamentaciones del enfermo y los últimos suspiros del moribundo, con los que se aleja de la existencia, son los cantos de victoria del género, con los que festeja su realidad y vencedor dominio sobre las manifestaciones singulares.

L. Feuerbach, Pensamientos sobre muerte e inmortalidad, traducción de José Luis García Rúa, Alianza, Madrid, 1993.

La función de la filosofía

Si, en la carta a Hegel, Feuerbach se expresaba en términos históricos, en los Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad del alma, este lenguaje se vuelve claramente predominante. Considera que la época en que escribe es una época nueva, y el texto con frecuencia toma la forma de un llamamiento a cambiar las relaciones humanas. En este sentido, la filosofía no se presenta —como deseaba Hegel— a la manera de cumbre histórica del saber humano, o por lo menos no como se la conocía hasta ese momento. En cambio, el planteamiento de la muerte, de la inmortalidad, de Dios y de la especie se presenta, por el contrario, como una apelación a una nueva forma de racionalidad. No se trata ya de reconducir lo particular a lo general, el individuo a la generalidad de su concepto, sino de mostrar que el individuo consiste precisamente en esa relación con su especie. La muerte define al hombre gracias al hecho de que este forma parte de la especie, pero al mismo tiempo la especie es garantía de que la muerte no significa el final de toda existencia. Este lenguaje, por tanto, parece ser una traducción en términos filosóficos del lenguaje que había caracterizado a la religión, como si el objetivo de realizar la filosofía de Hegel debiera materializarse por medio de la realización filosófica de los contenidos de la religión, o sea, transformando su naturaleza.

Cuando termina la redacción de la obra, y encaja la decepción de no poder acceder a la universidad, Feuerbach se dedica con más energía a la escritura filosófica, y en los años que van de 1833 a 1836 publica una serie de obras centradas concretamente en la historia de la filosofía. La primera de ellas es la Historia de la filosofía moderna. Escribe la obra siguiendo la estela del pensamiento de Hegel.[76] Se trata de una especie de reformulación en clave histórico-filosófica de todo lo expuesto en los Pensamientos. De hecho, se habla de la misma oposición entre el mundo antiguo y el mundo moderno, con la Edad Media como época de mediación en la que se crea una imagen de la conciencia de todos los hombres. También aquí puede considerarse que el punto de partida de la filosofía moderna es el surgimiento del protestantismo, en el que todavía se cumple esa separación entre el espíritu y la materia, y en el que halla su definición el

concepto de subjetividad personal.[77] Los elementos que podrían definirse como anticristianos son los ya mencionados y, en especial, se concentran sobre la oposición entre cielo y tierra. Afirma que la exaltación del cielo corresponde al mismo tiempo a una desvalorización de lo que es terrenal, con un consiguiente deterioro del hombre en la tierra.

Al año siguiente aparece el libro Abelardo y Heloisa, o diálogo entre el escritor y el hombre, primer texto feuerbachiano escrito en forma de aforismos y pensamientos, un estilo que más adelante caracterizará buena parte de su producción. Los Pensamientos ya eran en cierta medida fragmentarios, cosa que expresa la pérdida de la necesidad de construir un sistema filosófico cerrado, pues con esta nueva configuración de escritura se intensifica una estrategia expositiva que escapa voluntariamente a la forma del tratado. En consecuencia, Feuerbach nunca quiso crear una filosofía con las características propias de un sistema del pensamiento basado en el modelo de los de principio de siglo, sobre todo del sistema hegeliano. Abelardo, además, contiene algunos elementos que aluden directamente a la vida privada de Feuerbach. En estos años, había sufrido el disgusto de ver truncada su carrera académica, algo que lo desanimó enormemente. En Abelardo se habla de su refugio en los libros como única herramienta de consuelo:

> Aquí la fantasía es sólo una fantasía, el ingenio es sólo ingenio: aquí estos no son otra cosa que el pensamiento que se conoce a sí mismo y se examina hasta el fondo, que espontáneamente se manifiesta en imagen, que podría expresarse de otra manera, si quisiera, y que sólo por profunda ironía esconde la amarga seriedad de la verdad bajo la máscara de la broma y de la imagen. Un atributo esencial del pensamiento que se exprime así es, sin embargo, el humour, que aquí, sin embargo, no tiene otro significado que el de ser el libre docente de la filosofía.[78]

Ya en el texto sobre la historia de la filosofía moderna, no obstante, se vislumbra cierta crítica al método hegeliano, aunque en general Feuerbach permanezca en la ruta trazada por el autor de la Fenomenología del espíritu.[79] En estos años, además, empieza a colaborar con los Anales berlineses, revista que hacía referencia explícitamente al pensamiento de Hegel, y a la que Feuerbach fue invitado precisamente por su hegelianismo.

De todas formas, prosigue con su trabajo sobre la historia de la filosofía y en 1836 publica Exposición, análisis y crítica de la filosofía de Leibniz, seguido dos años después por Bayle, un volumen dedicado al filósofo francés. Estos libros reflejan una defensa del idealismo que tiene algo en común, aunque sólo por analogía, con el modo en que Feuerbach se refiere a la religión.

En general, el hegelianismo de estas obras de historia de la filosofía coincide con el proyecto de Feuerbach, por lo menos hasta finales de la década de 1830. En este contexto, Hegel se presenta fundamentalmente en su vertiente metodológica y en dirección de una idea especulativa de la historia de la filosofía. De hecho, se persigue una concordancia esencial entre la historia del mundo y la historia de la filosofía, que es la manera en que el mundo ha sido pensado. Así pues, la importancia de dedicarle volúmenes a Leibniz y a Bayle deriva de la convicción, que sí es genuinamente hegeliana, de que estudiar la historia de la filosofía —siempre como historia especulativa— es la forma adecuada para comprender también la historia real.

Por otra parte, en el libro sobre Bayle, reaparece un recrudecimiento decidido de la división entre filosofía (definida como ciencia) y teología, división que ya había aparecido con una cierta importancia en la carta que le escribió a Hegel. Ahora se trata de una oposición árida que encuentra su fundamento en la naturaleza del contenido de las dos disciplinas. Por un lado, la teología, con un contenido particular y parcial, y por el otro, la ciencia filosófica, cuyo contenido es por el contrario lo universal en sí mismo. «La teología tiene como base propia un interés limitado, lleno de prevenciones, carente de libertad», escribe Feuerbach en el libro sobre Bayle; por el contrario, «el espíritu de la ciencia es universal, sin atributos, simplemente el espíritu». Por este motivo, continúa, «no existen unas matemáticas cristianas y unas paganas, ni una lógica, una psicología, una metafísica cristiana y pagana, y no existe una filosofía cristiana y una pagana».[80] El objeto de la ciencia, del saber filosófico en particular, es la verdad en sí misma, que por definición no puede entenderse como particularidad condicionada. En este sentido, como hemos expuesto en el primer capítulo, Feuerbach se convertirá en uno de los líderes de la izquierda hegeliana. Habíamos dicho que esta facción no se limitaba a efectuar una crítica «formal» de la filosofía de la religión de Hegel, sino que

evaluaba también el contenido de esta. Si Hegel había escrito que el contenido de la religión es el mismo que el contenido de la filosofía,[81] Feuerbach ahora lo desmiente precisamente con respecto a este punto central de su sistema.

Aquí podríamos preguntarnos por qué el espíritu de la teología está en contraposición directa con la filosofía y con la ciencia. ¿Qué las divide y las separa de forma tan clara? Feuerbach responde: «El fundamento de la teología es el milagro, el fundamento de la filosofía es la naturaleza de la cosa». La filosofía defiende la «razón, madre de la regularidad y de la necesidad», mientras que la teología defiende «la voluntad, que es refugio de la ignorancia, o, en pocas palabras, el principio del arbitrio, que es contrario al de la ciencia».[82] En este fragmento se ve, además, la actitud siempre ambigua que Feuerbach mantiene hacia la religión. Para él, la verdadera religión y la verdadera teología no son las de los racionalistas, que ya le aburrieron durante los años de universidad. La verdadera religión, y su auténtico saber, es la que se basa en el milagro. Si alguna vez hay que encontrar una verdad en la religión, esta se obtendrá en este marco, es decir, en una religión no racionalizada por el pensamiento abstracto, y que no espere hacer de ella una filosofía. El planteamiento que Feuerbach hizo más adelante de Dios como una proyección y alienación de las necesidades humanas halla sus raíces en esta concepción de la religión basada en el hombre.

La crítica de Hegel

La época que va desde la mitad de la década de 1830 hasta finales de esta es un período especialmente turbulento en el desarrollo del pensamiento de Feuerbach, que se acerca cada vez más a la escuela de los jóvenes hegelianos. Estos no pretenden aún romper con Hegel, sino poner en práctica su filosofía y hacerla efectiva. En esta época, el filósofo colabora con los Anales de Halle, una revista impulsada por Ruge, destacado miembro de la izquierda hegeliana.

En el año 1839, Feuerbach publica un texto que refleja muy bien sus tendencias filosóficas: Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana. Así pues, Hegel ya no es sólo el filósofo a través del cual se puede hacer crítica, sino que a su vez es objeto de crítica también. En realidad, se trata de un texto breve, aunque no sencillo, donde Feuerbach ajusta cuentas directamente con los principios fundamentales de la filosofía del maestro, y a veces comenta incluso los detalles de la exposición de algunos fragmentos. Recordemos que el texto está escrito en el marco de la izquierda hegeliana, y el público al que se dirige es también un público plenamente integrado en el debate de la época. Esto significa que Feuerbach está en condiciones de dar mucho por sentado, y va directo al cogollo de los problemas. El público al que va dirigido el escrito conoce íntimamente la filosofía de Hegel y, por ello, no necesita que le lleven de la mano por los distintos pasajes, tanto de la lógica como de la filosofía de la naturaleza y de La fenomenología del espíritu. El interés que un texto de este género puede revestir para nosotros es el de mostrar cómo se puede criticar a un autor desde su propio ámbito. El método de Feuerbach, de hecho, sigue siendo a grandes rasgos un método hegeliano, sobre todo porque se inscribe directamente en sus textos para criticarlos. Así pues, parece que la idea de la realización del hegelianismo tenga que pasar por la crítica del propio Hegel.

El comienzo del escrito dice ya mucho de la dirección que Feuerbach pretende tomar. El filósofo afirma aquí que «Hegel es un espíritu lógico, determinado (sit venia verbo), un espíritu entomológico, es decir, un espíritu que sólo puede encontrar su habitáculo apropiado en un cuerpo

con múltiples miembros prominentes, con segmentos y cortes profundos», como el de los insectos.[83] Esta metáfora de Feuerbach hace referencia al carácter rígido que siempre se reprochó a la filosofía hegeliana. Su lógica, en realidad, ramifica de principio a fin todo el sistema de las ciencias, de manera que parece ser la simple aplicación de un esquema abstracto. La historia, la naturaleza, el hombre son así incluidos en el férreo esquema sistemático, y en él quedan reducidos a lo abstracto: «Su sistema sabe solamente de subordinación y sucesión, nada de coordinación y coexistencia».[84] Lo que causa impresión a Feuerbach, entre otras cosas, es la imagen que Hegel otorga a su método lógico, y que lo concibe como un «círculo de círculos»;[85] y le reprocha que, de esta manera, la filosofía parece no tener que llevar a nada, puesto que al final del trayecto nos encontraríamos, una vez más, al principio, listos para recomenzar el círculo. La lógica adopta así la apariencia de un tiovivo, que podrá resultar divertido o interesante, pero que pierde su relación con el mundo real.

En resumen, Feuerbach confía en que el estudio de la lógica de Hegel no sea en realidad un mero ejercicio estéril. «Concluyo los tres volúmenes de la Lógica porque ya sé lo que esconden», no sólo por «recorrer el mismo camino dos o tres veces, y luego otra vez», de modo que toda la vida del filósofo debe reducirse únicamente a «dar vueltas en la lógica hegeliana». Lo que Feuerbach quiere transmitir es la exigencia de que la lógica de Hegel, esos tres volúmenes publicados entre 1812 y 1816 y parcialmente revisados poco antes de la muerte del filósofo, no se transforme en una oración cuyo único fin fuera el de «aprenderla de memoria como un padrenuestro». Así pues, una vez concluida la lógica conviene tomar medidas al respecto, mover e impulsar ese pensamiento, concretarlo y, por tanto, llevarlo a cabo en el mundo.

Hemos de reconocer que, en todo caso, «la filosofía hegeliana es el punto culminante de la filosofía sistemático-especulativa»; punto culminante, mas no por ello su inmediata superación. La filosofía de Hegel, de hecho, también se inicia a partir de un principio que pretende hacernos creer que es inmediato y totalmente obvio, pero que en cambio es un supuesto. En definitiva, «la exposición hace un llamamiento, siempre, a una instancia superior, que, en relación con ella, es apriorístico».[86] De esta manera, y teniendo en cuenta los argumentos anteriores, Feuerbach dirige contra el mismo Hegel las críticas metodológicas que este les hacía a sus

predecesores. El propio tema hegeliano nace, de hecho, como una forma de reacción contra la abstracción de las llamadas «filosofías de la subjetividad». Su principal destinatario era, en concreto, la filosofía de Kant, que Hegel consideraba la cumbre del pensamiento moderno. Desde su punto de vista, se trataba de oponer a Kant un pensamiento que no fuese abstracto y puramente metodológico, sino que pudiese por derecho propio llamarse «contenutístico».[87] Kant, en su Crítica de la razón pura, quería aprender a nadar antes de tirarse al agua; por el contrario, Hegel deseaba avanzar desde la concreción, pensar en términos de contenido. Feuerbach en estas páginas inaugura lo que será un topos del hegelianismo posterior, es decir, la idea de criticar a Hegel desde un punto de vista hegeliano, lo cual muestra cómo el filósofo de La fenomenología del espíritu pecó también de abstracción, precisamente a causa de la lógica de su método.

Tampoco está exenta de esta crítica La fenomenología del espíritu, obra que se presenta de manera mucho más concreta que la lógica; «la misma contradicción […], aquí también se nos presenta la misma disputa no mediada que encontramos al comienzo de la Lógica, al comienzo de la Fenomenología»[88]. En este caso se trata igualmente de un supuesto verdadero, que la filosofía especulativa hace pasar por un punto de partida absolutamente original, inmediato y evidente. Si en la Lógica se habla de la categoría metafísica clásica del ser, en la Fenomenología nos encontramos con la certidumbre sensible que, sin embargo, en Hegel, pierde todo rasgo de sensibilidad. Feuerbach, en estos fragmentos concretamente, hace referencia al cuerpo, a la existencia material, que Hegel entiende siempre como un «aquí lógico».[89] En la conclusión del ensayo se pone de manifiesto la auténtica intención crítica de Feuerbach. Hegel asignó un papel subordinado a las que se entienden como causas secundarias, pero «que con bastante frecuencia son, sin embargo, las causae primae». Hegel, por tanto, «asignó un papel subordinado a los principios y a las causas naturales, que son los fundamentos de la filosofía genético-crítica». Por el contrario, si «se comprende de manera correcta», la naturaleza será «entonces el único canon […] de la filosofía». Pero ¿de qué naturaleza está hablando Feuerbach cuando la define como entendida correctamente? Habla de la naturaleza específica que puede ser pensada como universal y perfecta, que puede convertirse en fundamento de una completa crítica filosófica. «El objeto más alto de la filosofía», de hecho, «es la esencia

humana», pero no se trata ya de una naturaleza humana pensada como «limitada y finita», sino «como el género de las múltiples especies animales, género que, en el hombre, no existe como especie, sino como género». Por lo tanto, «la humana es una esencia que ya no es particular y subjetiva, sino universal, porque el afán por conocer del hombre tiene como objeto el universo».[90]

La noción de especie recupera aquí su papel central, que ya en su obra sobre la inmortalidad había sido tan importante para la definición de la humanidad y de su perfección. Ahora la especie es esa categoría que, una vez definida la humanidad, puede colocarse en el centro de la fundación de la filosofía y ello mediante su concreción esencial. La especie no es el concepto del hombre, no una mera noción incomprensible y abstracta, sino que es ese universal existente que hace del hombre lo que es. Si la filosofía debe comenzar desde aquí, así es como empieza a fundarse la antropología concreta que constituirá la conquista filosófica más célebre de Feuerbach. Se trata de una filosofía basada en la naturaleza, pero no en la naturaleza entendida como materia bruta contraria al espíritu, sino en una naturaleza que es la esencia de la humanidad: en la naturaleza, humana, como especie, es decir, en la especie suprema.[91]

La crítica de Feuerbach a Hegel consiste, en gran parte, en considerar que su filosofía no sería más que una teología enmascarada. Del mismo modo que la teología establece una racionalización de la fe religiosa y mutila su aspecto más humano, la filosofía de Hegel conceptualiza la naturaleza humana, la vuelve abstracta. Por tanto, el hegeliano de izquierdas Feuerbach se dispone a definir sus relaciones con la filosofía de su maestro. Desde el principio hemos visto que su objetivo era poner en práctica la filosofía de Hegel. En primer lugar, inicia este recorrido con una separación clara entre filosofía, ciencia y religión, hecho que ya de por sí coloca a Feuerbach en la izquierda más radical de la escuela hegeliana. Aunque resulte paradójico, el segundo paso consiste en eliminar de alguna manera esa diferencia. La filosofía, al menos la especulativa, avanzó en el campo de la teología, por lo menos en cuanto a su método. Esto significa que, ahora, lo que debe hacerse es llevar a buen término la división entre filosofía y teología que se postuló al principio. Para hacerlo es preciso afrontar la cuestión de la religión y su esencia. Un pensamiento realmente natural es un pensamiento realmente humano; un pensamiento realmente humano es

un pensamiento realmente antropológico. Para realizar este paso es necesario comprender antes cómo creó el hombre esa armazón que recibe el nombre de religión. En definitiva, conviene criticar la religión con el fin de entender cuáles son las necesidades de las que surge; necesidades evidentemente inherentes a la especie humana que, si no se satisfacen a través de la religión, deberán satisfacerse por otro medio.

Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana

> La filosofía es la ciencia de la realidad en su verdad y totalidad, pero el principio de la realidad es la naturaleza (en el sentido más universal del término). Los secretos más profundos se encuentran en las cosas naturales más sencillas, las que maltrata el filósofo especulativo que anhela imaginativamente un más allá. La única fuente de salvación es la vuelta a la naturaleza. Es un error creer que la naturaleza esté en contradicción con la libertad ética La naturaleza ha edificado no sólo ese taller tan ordinario que es el estómago, sino también el templo que es el cerebro; no sólo nos ha dado una lengua provista de papilas que responden a las vellosidades intestinales, sino también orejas que sólo embauca la armonía de los sonidos, y ojos que sólo hechiza la esencia celeste y altruista de la luz. La naturaleza es reacia únicamente a la libertad fantástica, pero no es contraria a la libertad racional. Cada vaso de vino de más que nos bebemos es una prueba poética, e incluso peripatética, de que ceder a un deseo excesivo excita la sangre.

L. Feuerbach, Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana.

La crítica de la religión (I): La esencia del cristianismo

Das Wesen
des
Christenthums
von
Ludwig Feuerbach.
Zweite vermehrte Auflage.
Leipzig.
Verlag von Otto Wigand.
1843.

Primera edición de La esencia del cristianismo.

En el año 1841, una década después de haber ingresado en la escuela crítica del hegelianismo, Feuerbach publica la obra a la que le debe gran parte de su fama y que generará a su alrededor un gran debate crítico. Se trata del escrito dedicado a La esencia del cristianismo, que cierra el ciclo que había abierto con los Pensamientos sobre muerte e inmortalidad. Cierra un ciclo porque Feuerbach en estas páginas afronta una serie de problemas que había planteado, sin conseguir, no obstante, encontrar una verdadera conclusión argumentativa.

Feuerbach, en el «Prefacio», se dirige al lector, «amigo o adversario», avisándolo de que en la presente obra encontrará una recopilación «de las ideas del autor sobre religión y cristianismo, teología y filosofía» que hasta ese momento estaban «esparcidas en diferentes escritos»; al final, «tales ideas han sido elaboradas, desarrolladas, documentadas».[92] Por tanto, es correcto pensar en la esencia del cristianismo como una culminación de la

fase de su pensamiento que va desde los comienzos y avanza hacia la ruptura con Hegel.

La obra, en realidad, se sigue presentando como hegeliana en ciertos aspectos, si no en los contenidos y en la forma explícita, al menos en algunas tendencias básicas de naturaleza metodológica. Por ejemplo, la dialéctica entre individuo y especie es hegeliana, ya que refleja el problema idealista de la relación entre lo particular y lo universal, y sobre ella se fundamenta en buena parte la obra de 1841. Por supuesto, no se trata de un hegelianismo de escuela, sino que se desarrolla por ese enfoque crítico que hemos visto operar en el escrito dedicado a su viejo maestro. Un hegelianismo que desearía ir más allá de Hegel, pero sin salir de su terreno, empresa que es común a toda la izquierda hegeliana. Comprender cómo es esto posible implica entender en qué sentido escribe Feuerbach, también en el «Prefacio», que «en este libro las imágenes de la religión no son consideradas ni como pensamientos», pero tampoco «como datos de hecho»; al contrario, «la teología» se aborda «como una patología psíquica». [93]

El hombre

Es hegeliana, entre otros muchos aspectos, la primera línea de la definición del ser humano, por ejemplo, con la que Feuerbach postula una clara distinción entre animal y hombre, distinción que se establece en el ámbito de la religión: «La religión tiene como requisito previo la diferencia esencial del hombre y del animal; los animales no tienen religión».[94] Pueden encontrarse distinciones similares en la filosofía de la religión de Hegel: «Nadie salvo el hombre pensante tiene religión, y el animal no tiene religión alguna».[95] Al igual que el ser humano es esa existencia natural cuya esencia reside en la especie, lo que lo diferencia de las demás especies, del mismo modo, el hecho de concebir la divinidad es un punto de separación fundamental de cualquier otra existencia de la naturaleza. Siempre a la hora de definir la esencia del hombre —capítulo con el que se abre el libro—, Feuerbach introduce otra característica típicamente hegeliana, la que distingue al hombre del animal, es decir, la conciencia. Así pues, es el hombre, y solamente el hombre, quien posee conciencia. No como un vago sentimiento de sí mismo, algo que no costaría atribuirle también al animal, sino conciencia: actividad que se presenta «allí donde un ente tiene como objeto de su reflexión la especie a la que pertenece, su esencialidad».[96]

Así es como Feuerbach aclara inmediatamente cuáles son las nociones a partir de las cuales hay que avanzar para comprender La esencia del cristianismo. En primer lugar, hay que investigar la esencia del ser humano, precisamente porque la religión es una de las características que lo distinguen del animal. A esta altura, aún tras la estela de la distinción entre hombre y animal, se debe sacar a relucir el problema de la especie. En efecto, el hombre se distingue de los seres naturales no por una impresión confusa de sí mismo, que por supuesto también poseen los animales en las sensaciones y en su relación con las demás bestias; lo que marca en definitiva la esencia del hombre es su relación reflexiva con su propia especie: el hecho de no pertenecer a él —también los animales pertenecen a la especie—, sino de saber que se pertenece a él, por medio de la reflexión, de la conciencia.

En La esencia del cristianismo, Feuerbach continúa el intento que había empezado a perfilarse en las páginas dedicadas a la crítica de Hegel. De hecho, se podría ver en la obra de crítica religiosa de 1841 una tentativa de atacar, a través del cristianismo, el mismo sistema de la filosofía especulativa y su análisis abstracto. La crítica del texto está dirigida por entero a la esencia del hombre como ser entregado al conocimiento. El dicho délfico «Conócete a ti mismo» se ofrece al hombre desde todas partes del mundo y, en especial, desde todo aquello que es natural. El hombre, gracias al conocimiento del objeto, es también capaz de conocerse a sí mismo y esto lo diferencia del animal de un modo esencial. El hombre contempla, con la vista, el objeto natural y tiene preferencia por alzar la mirada al cielo. Por algo es, recuerda Feuerbach, que «los primeros filósofos eran astrónomos». En este sentido, el ser humano tiene una relación privilegiada con el objeto, porque, para el hombre, conocer el objeto significa, en sentido estricto, conocer su propia esencia. Se podría reconocer aquí algo que se asemeja a la capacidad del sujeto de proyectar su esencia en el objeto, de manera que no quede tal como es. «El poder del objeto del amor es el poder del amor, el poder del objeto de la razón es el poder de la razón», dice Feuerbach. El hombre, por tanto, al dirigirse de una determinada manera a un objeto, conoce principalmente esa misma manera en que se dirige a él: «Sea cual sea, pues, el objeto del que nos hacemos conscientes, tomamos siempre y al mismo tiempo conciencia de nuestra propia esencia».[97] El hombre no puede afirmar algo diferente de sí sin, por ello mismo, afirmarse a sí mismo. También en este caso su postura toma forma a partir del punto de vista hegeliano: el objeto de la conciencia que describe Hegel en la Fenomenología nunca es un presunto objeto puro, sino que, más bien, está mediado a través del conocimiento que tenemos de él. En este sentido, para Hegel, el conocimiento se posee sólo en la unidad mediada del sujeto con el objeto.[98]

El objeto verdadero del hombre cuando es consciente de «ser-objeto-de-sí-mismo», es decir, el hombre como objeto de sí mismo en el momento en que conoce, no es su individualidad, sino la especie. El hombre individual, por el contrario, es consciente de su limitación solamente porque es consciente de tener como objeto la especie, que es universal e infinita. El hombre, dice Feuerbach, «sólo puede ser consciente de que es limitado y finito, porque su objeto es la perfección, la infinitud de la especie»,[99] Sin embargo, esta dinámica puede llevar a la ilusión. De hecho, continúa

Feuerbach, puede ser que el hombre proyecte en la especie las que son en realidad sus carencias individuales. Las limitaciones me avergüenzan de lo que percibo como una deficiencia mía, y «para librarme de esta vergüenza, de esta intranquilidad, atribuyo los límites de mi individualidad a una cosa inherente a la esencia humana misma».[100] De estas características, y por tanto de la infinidad de la esencia humana, se desprende asimismo la que para Feuerbach es la característica de la filosofía misma.

El tema que aparece aquí, que ya hemos visto, es el de la inversión entre las causas principales y las causas secundarias que lleva a cabo la metafísica especulativa. Esta, de hecho, tendía a degradar lo sentimental, lo sencillamente humano a natural, como si fueran algo que —de manera subordinada— es generado por las causas principales y metafísicas. En cambio, para Feuerbach es exactamente lo contrario:

> Por eso, todo lo que, en el sentido de la especulación trascendental, de la religión, tiene solamente el significado de algo derivado, subjetivo, humano o también de un medio, de un órgano, tiene en el sentido de la verdad el significado de lo original, de lo divino, de lo esencial y del objeto mismo.[101]

El sentimiento, por ejemplo, es el órgano esencial de la religión y, por tanto, lo que llamamos «esencia de Dios» coincide, exactamente, con la esencia del sentimiento. Ya hemos visto cómo «el poder del objeto del amor es el poder del amor»; si admitimos que el amor corresponde a la esencia de la fe religiosa, entonces Dios —como objeto de amor— tiene su esencia precisamente en ese sentimiento, sentimiento que a su vez radica en la esencia misma del ser humano: en la especie. La perfección de la especie es la que garantiza la perfección del sentimiento y, por tanto, del objeto que se basa en este: Dios. Por tanto, «la esencia divina que capta el sentimiento no es, en la práctica, otra cosa que la esencia del sentimiento fascinado y cautivado de sí mismo».[102] Por consiguiente, lo divino es un sentimiento que se conoce a sí mismo, un sentimiento humano que conoce la perfección misma de la especie. La cuestión es que, no obstante, como hemos visto, tengo que proyectar mis limitaciones a toda la especie de la que formo parte y, por ello, no puedo reconocer que la infinidad y la perfección del sentimiento responden, justamente, a un hecho humano: a la infinidad y la perfección de la especie. Por lo tanto, he llegado a reconocer el infinito como algo que no pertenece a la humanidad, sino a una existencia suya que,

una vez más, proyecto fuera de ella. De esta manera, surge la necesidad de imaginar a un Dios diferente del hombre.

Si se afirma que la esencia de la religión es el sentimiento, entonces cambia completamente la perspectiva sobre la divinidad misma. Dios, de hecho, como el hombre se representa como si fuera un objeto de su sentimiento, pierde estas características. El objeto del sentimiento es, en realidad, el sentimiento en sí, cuya infinita proyección —que el hombre le atribuye a Dios— nace de la perfección de la humanidad, que no es otra cosa que su especie. Dirigiéndose a un hipotético lector timorato, Feuerbach lo conmina a que comprenda la auténtica naturaleza de la religión, que nace de su verdadera esencia humana, y lo refuta diciendo: «Eres, por otra parte, demasiado cobarde, o demasiado estrecho de mente, para admitir con palabras lo que su sentimiento afirma en silencio». Y también «atado a preocupaciones externas», continúa su exhortación, «estremécete ante el ateísmo religioso de tu corazón» y, para protegerte del temor al ateísmo, «dejas que ante tus ojos brille un ente objetivo», un Dios personal, «y vuelves necesariamente a tus viejos problemas, y a las viejas dudas relacionadas con la existencia y la no existencia».

Por lo tanto, Feuerbach plantea una concepción de lo divino que ha superado con claridad los viejos problemas relacionados con la existencia o la no existencia de Dios. No se trata de negar su existencia, ya que de todas formas se experimenta a través del sentimiento, sino de comprender cuál es su verdadera esencia, que, pensándolo bien, es la misma esencia del hombre como especie. Respecto a Dios, continúa: «Ese es el objetivo en ti, es tu esencia más propia, pero que te domina como si fuera otro ser: en una palabra, es tu Dios».[103] Lo que el hombre le atribuye a Dios, o a cualquier ente superior a él que se imagine, no es más que algo extraído de su misma esencia. Porque, de hecho, el hombre no puede ir más allá de esta. Su esencia —como especie, no como individuo— corresponde a lo que se imagina como la esencia del objeto imaginado, del objeto, en este caso, del sentimiento del amor: de Dios. Los predicados de Dios son, de hecho, los predicados del hombre entendido como especie, y la figura misma de Dios es la objetivación con la que el hombre se representa a sí mismo. De modo que la religión es en realidad autoconciencia del hombre. También en este caso es evidente el legado de la filosofía de Hegel que, justo en el saber religioso, reconocía el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo.[104]

Sin embargo, Feuerbach no se limita a plantear la cuestión del mismo modo que había establecido Hegel. La religión es autoconocimiento del hombre no por su contenido directo y objetivo, Dios, sino porque en Dios el hombre —en realidad— conoce su verdadera esencia: la infinidad de su especie que le atribuye a Dios por la vergüenza que le causa su finitud individual. Esta, de hecho, es la naturaleza de la antropología de Feuerbach, la idea de que la religión sea un conocimiento del ser humano como especie.

La esencia del cristianismo (I)

Pero ¿cómo es, entonces, la esencia del hombre de la cual este es consciente, o en qué consiste el género, la humanidad propiamente dicha en el hombre? Consiste en la razón, en la voluntad y en el corazón. Para que el hombre sea perfecto, debe tener la fuerza del raciocinio, la fuerza de la voluntad y la fuerza del corazón. La fuerza del raciocinio es la luz de la inteligencia; la fuerza de la voluntad es la energía del carácter y la fuerza del corazón es el amor. La razón, el amor y la fuerza de la voluntad son perfecciones, son las facultades más altas, son la esencia absoluta del hombre como hombre y el objeto de su existencia El hombre existe para conocer, para amar y para querer. Pero ¿cuál es el objeto de la razón? Es la razón; ¿y del amor? Es el amor; ¿y el de la voluntad? Es la libre voluntad. Nosotros conocemos para conocer, amamos para amar y queremos para querer, esto es, para ser libres. La esencia verdadera es un ser que piensa, ama y quiere. Veraz, perfecto y divino es solamente lo que existe por sí mismo. Pero esa es la razón, ese es el amor, esa es la voluntad. La trinidad divina en el hombre que existe por encima del hombre individual es la unidad de la razón, del amor y de la voluntad. La razón, la voluntad y el amor o corazón no son, de ninguna manera, fuerzas que el hombre tiene, pues él no puede existir sin ellas; él es lo que es, solamente, por ellas; ellas constituyen, en calidad de elementos que fundamentan su ser que él no tiene ni puede crear, aquellas fuerzas que lo animan, que lo determinan y lo dominan —aquellas fuerzas absolutas y divinas a las cuales no puede oponer ninguna resistencia—. […] Sin tener un objeto, el hombre es una nada. Pero el objeto al cual se refiere esencial y necesariamente un sujeto no es otra cosa que la propia esencia objetivada de ese sujeto. Si este objeto es común a varios individuos que según la especie son iguales, pero según la clase diferentes, entonces él es su propia esencia pero objetivada, por lo menos en cuanto es el objeto de aquellos individuos […]. De ahí que el hombre sea consciente de sí mismo debido al objeto: la conciencia del objeto es, para el hombre, la conciencia de sí mismo. Por el objeto se conoce al hombre; en aquel se manifiesta su esencia: el objeto es su esencia manifestada, su verdadero yo objetivo. Y esto no sólo vale para los objetos espirituales, sino también para los perceptibles. También los objetos más remotos con respecto al hombre, porque, y en cuanto le son objetos, son revelaciones de la esencia humana También la luna, también el sol, también las estrellas le dicen al hombre «Conócete a ti mismo».

L. Feuerbach, La esencia del cristianismo.

La religión

El discurso de Feuerbach se refería, en general, a todo tipo de objeto al que se dirige el hombre. Sin embargo, como aclara enseguida, y ya con todo lo dicho hasta ahora debería quedar claro, el conocimiento del objeto como conocimiento de sí mismo se aplica con mayor razón al objeto de la religión. De hecho, en esta clase de objetos el conocimiento coincide inmediatamente con la autoconciencia. El objeto de la religión es «el objeto elegido: es la esencia principal, la más excelente y más alta»[105] El rasgo distintivo de la antropología religiosa que formuló Feuerbach es que él no establece, e incluso niega, una relación directa entre la conciencia religiosa de sí mismo y conciencia. Dicho de otro modo:

> Pero si la religión, la conciencia de Dios, es llamada la conciencia del hombre de sí mismo, entonces esto no debe entenderse como si el hombre religioso se diera cuenta de que su conciencia de Dios es la conciencia de su esencia.[106]

En otras palabras, el hombre religioso, el hombre que tiene fe en Dios y que siente amor por Dios, está llevando a cabo un verdadero conocimiento de la esencia humana, pero ello no significa que reconozca este hecho de forma directa. En cambio, estará convencido de conocer a Dios, en cuanto objeto de su pensamiento, en cuanto objeto trascendental y no como esencia del hombre proyectada fuera de sí, como es en realidad.

Antes siquiera de que le sea posible conocer su propia esencia, pues, el hombre pone en práctica esta esencia fuera de sí mismo, se la pide a Dios, y así es como entra en contacto inicialmente consigo mismo, conociéndose. Las religiones, en efecto, tienen una forma de progreso interno y este progreso, hegelianamente, se mide a través de la subjetivación. Se pasa de una religión completamente objetiva hacia formas cada vez más marcadas de subjetivación. Esto significa que lo que en las religiones anteriores había de considerarse objetivo en las posteriores se reconoce como subjetivo. «Para la posteridad, la religión anterior es idolatría: el hombre ha suplicado su esencia, pero no se ha dado cuenta de que el objeto era su esencia»,

escribe Feuerbach. Al hacerlo, sin embargo, también a la luz del progreso en la consideración religiosa, se comete el error religioso en general. Toda religión se relaciona con las anteriores manteniéndose siempre dentro del mismo esquema. El único capaz de revelar esta ilusión es el hombre para el que «la religión es objeto», aquel que la mira desde fuera, es decir, «el pensador». De este modo, el pensador «penetra en esa esencia de la religión que a ella misma le es oculta» y es el primero que comprende plenamente que «la oposición de divino y de humano es del todo ilusoria».

No obstante, si consideramos que el progreso religioso es un progreso hacia la subjetivación, resulta sencillo entender qué papel desempeña el cristianismo en este recorrido. El cristianismo, de hecho, es la religión que consagró en primer lugar la humanidad de Dios, y, por tanto, es la que lo determinó como sujeto. El cristianismo, por consiguiente, se encuentra en la cumbre de ese recorrido, justo en la frontera de la posibilidad de desvelar la verdadera esencia de la religión, el hecho de que «el objeto y el contenido de la religión cristiana son absolutamente humanos».[107]

La esencia divina, por tanto, no es otra cosa que la esencia humana en sí misma. O mejor dicho, es la esencia del hombre pero purificada de la individualidad, purificada de los límites del sujeto individual y personal. Con ello, el hombre objetiva su propia existencia y la venera como si fuese la esencia de algo más. En esta dinámica, como venimos repitiendo, resulta primordial siempre la idea de la especie, que Feuerbach retomaba de Strauss —otro hegeliano— y que, en el fondo, equivale a la humanidad misma.[108] Dios es así despojado de todos sus predicados y por ello es despojado también de su esencia. La vieja disputa teológica reconocía en el ateísmo esa postura que niega a Dios en cuanto sujeto, no que niega sus sencillos predicados. Pero para Feuerbach, como hemos visto, los predicados son los que crean a Dios —es decir, el amor con el que el hombre lo conoce y esa infinidad que proyecta en él—, no Dios el que crea los predicados. Negar los predicados de Dios equivale a negar a Dios y, por tanto, lleva al ateísmo. La humanidad, gracias al cristianismo que llega a representar a Dios como hombre, se percata de que los predicados divinos no son sino una forma de antropomorfismo, y allí «la duda y la incredulidad se han apoderado de la fe».[109] De este modo se desarrolla esa antropomorfización de la religión que hizo a Feuerbach tan famoso, probablemente por la claridad con la que expresa sus conceptos.

La esencia de Dios, dicho con palabras sencillas, es una proyección importante de las mejores cualidades antropológicas en una esencia trascendente. Dios existe puesto que existe el hombre, y no viceversa: Dios es bueno y sabio, ya que el hombre reconoce bondad y sabiduría como los predicados supremos de su esencia y no al contrario; Dios es amor porque el bien superior del hombre es el amor y no al revés. El hombre es quien parte de su esencia para crear a Dios y no al revés. «La necesidad del sujeto sólo procede de la necesidad del predicado», escribe Feuerbach con una de las frases más célebres de su obra; lo que la religión, por efecto de esta la filosofía especulativa, ha considerado como secundario, el predicado, es en realidad fundamento del sujeto. El ser humano existe y es la existencia lo que crea al ser humano, así como es el hombre quien genera a Dios. Las propiedades humanas son lo que da certeza al sujeto humano, estas son las que dan fundamento a aquel: «Lo que es el sujeto procede solamente del predicado; el predicado es la verdad del sujeto».[110]

En líneas generales, esta es la inversión de sujeto y predicado que lleva a cabo Feuerbach en su filosofía antropológica. El sujeto no es sino el predicado personificado en la existencia, y negar el predicado significa negar el sujeto. Dicho esto, el ateo, en el sentido verdadero del término, es el que no cree en la existencia de los predicados divinos —el amor, la sabiduría, etc.— y no el que no cree simplemente en la existencia del sujeto al que atañen los predicados.

En esta dinámica de personificación de la divinidad, de la cual, como se ha dicho, el alma religiosa no es directamente consciente, el cristianismo asume un papel central, que revela su posición en la cúspide del proceso histórico de las religiones. De hecho, como recuerda Feuerbach, la tendencia de la religión es la personificación de Dios. Pero en el momento en que el hombre personifica a Dios, cediéndole a este todas las características completamente humanas, se degrada a sí mismo como hombre. Todas las cualidades se le encomiendan a Dios, y al hombre no le queda otra cosa que depender de él. «Cuanto más humana es la esencia de Dios, tanto más grande es aparentemente la diferencia entre él y el hombre», [111] escribe Feuerbach. El hombre, con ello, se autoniega en Dios, pero al mismo tiempo —y aparentemente de forma paradójica— se autoafirma. Todas las cualidades que se niega a sí mismo para afirmarlas en Dios son cualidades que el hombre puede así contemplar y conocer; sin esa

proyección y objetivación de sus cualidades, el hombre no sería capaz de conocer plenamente. A menudo se habla de Feuerbach como el primer filósofo moderno verdaderamente destructor de la religión, pero la situación, en realidad, es un poco más compleja. Feuerbach mantiene en todo momento una relación ambigua y escurridiza con la religión, a la vez que con el ateísmo. La religión, y esto lo diferencia del positivismo, no es en sí misma un mal. Al contrario, es una necesidad histórica gracias a la cual el hombre puede tener noción de su propia existencia. Pero esta necesidad es hija, a su vez, de una ilusión que el filósofo debe desenmascarar:

> […]; en la sístole religiosa el hombre se despoja de su propia esencia, se rechaza y condena a sí mismo; en la diástole religiosa nuevamente la recibe al ser rechazado en su corazón.[112]

La esencia del cristianismo (II)

De dónde sabes que la creencia en Dios no sea una barrera de la imaginación humana. Seres más sublimes —y tú crees en la existencia de ellos— son posiblemente tan armoniosos, que sin duda no existe ninguna tensión entre ellos y un ser superior. Tú crees en el amor como en una propiedad divina, porque tú mismo amas; crees que Dios es un ser sabio y bondadoso porque no conoces algo superior en ti mismo que la bondad, la inteligencia; y crees que Dios existe, o sea que Dios es un sujeto […], porque tú mismo existes y porque eres un ser, No conoces ningún bien humano superior al de amar, o al de ser bueno y sabio y del mismo modo no conoces ninguna felicidad superior a la de existir o de ser un ser. […]. Dios es un ser existente por la misma razón por la cual él para ti es un ser sabio, beato y bondadoso.

L. Feuerbach, La esencia del cristianismo.

El cristianismo

En el análisis de Feuerbach, por tanto, el cristianismo asume un papel decisivo. Hemos visto la dinámica que más nos interesaba y que pone de relieve la naturaleza de la divinidad. El hecho mismo de que Dios sea una proyección del hombre, y, por tanto, que Dios sea esencialmente hombre, es una perspectiva totalmente cristiana, que sólo puede comprenderse del todo a tenor de lo que decía Feuerbach sobre la Reforma protestante. Resulta decisiva, a este respecto, la interpretación de la encarnación. Al observarse desde el punto de vista de la antropología, esta pierde su carácter místico y absoluto, que aún desempeña en la tradición cristiana. La encarnación, para Feuerbach, no es más que la expresión de la primacía del amor. Jesucristo representa así la esencia del amor que Dios siente por el hombre —y, al contrario, que el hombre siente por sí mismo— y da voz a la supremacía del corazón sobre la razón, a la preponderancia del amor sobre la fe entendida como dogma. Si Dios representa la proyección de la especie, de las cualidades esenciales de la especie, Jesucristo representa su personificación existente en un individuo real. No es un simple concepto, sino un hombre:

> Cristo es el modelo, el concepto existente de la humanidad, el contenido de todas las perfecciones morales y divinas, el hombre puro, divino, sin pecado, con exclusión de todo cuanto sea negativo e imperfecto; es un hombre puro celestial e inmaculado, pero no contemplado como la totalidad de la especie, de la humanidad; sino directamente como un individuo, como una persona única.[113]

Así pues, el cristianismo conserva en su interior una idea que, en su naturaleza, es una especie de un unicum religioso. Esta idea es el elemento del amor. Gracias a ella, de hecho, cabe la posibilidad de una superación que no está obligada a negar lo que deja atrás, como ha ocurrido hasta ahora. El amor cristiano, pues, al igual que la filosofía hegeliana, es algo que hay que negar en su forma, pero sólo con vistas a su realización. Así, Jesucristo es una especie de persona ideal, una imagen, gracias a la cual la gente ha podido representarse a sí misma la verdadera unidad de la especie. Como puede leerse, «el cristianismo ha espiritualizado el egoísmo del judaísmo,

convirtiéndolo en subjetividad»; y también, «Dios es amor: dicho esto, el más excelso del cristianismo es sólo la expresión de la certeza de sí mismo que ha adquirido el alma humana».

Por toda esta serie de razones, el cristianismo es la religión que ha expresado la autoconciencia del hombre. Como ocurre siempre en Feuerbach, empero, el cristianismo lleva consigo toda otra serie de personificaciones. El Dios de la metafísica cristiana pasa a ser un Dios totalmente personal y da garantías al hombre, al amparo de su omnipotencia y del parecido entre criatura y creador, de ser apartado a su vez de las leyes naturales. De igual forma, la bondad de Dios genera el mecanismo de la súplica y de la oración, que según Feuerbach tiene su origen en la desesperación, pero cuya consecuencia es la beatitud. El propio amor, entonces, fundamento mismo del cristianismo, se transforma en odio, y ello ocurre, una vez más, a causa de la excesiva personificación de Dios. Si Dios es hombre y si Dios es perfecto, entonces el amor por él deberá ser hasta tal punto absoluto que se transforme en odio por quien no experimente los mismos sentimientos. Así pues, el cristianismo, como realización del desarrollo histórico de la religión, tiene en su naturaleza algunos aspectos efectivamente progresivos, pero mantiene otros muy regresivos. El cristianismo, de hecho, al exacerbar la idea de la religión y su dinámica proyectiva, está profundamente marcado por una contradicción, que es además la dinámica que hasta ahora hemos destacado.

Sin duda, es necesario detectar la marcada tendencia polémica de Feuerbach en esta concepción del cristianismo. Como se ha visto, la ortodoxia, las corrientes pietistas y la convergencia de religión y filosofía reiterada por la derecha hegeliana son seguramente motivos desencadenantes de su brío anticristiano. Sin embargo, tampoco puede ignorarse la fuerte inclinación directamente anticristiana de la cultura alemana de aquellos años. Por ejemplo, pueden encontrarse indicios de este sesgo en Goethe, que ya a principios del siglo había publicado Fausto, y tampoco faltan en un poeta como Schiller, cuyo poema Los dioses de Grecia es un claro himno en nombre del paganismo. Pero también Hölderlin y su Hiperión, o algunas páginas de la juventud hegeliana hacen referencia a toda la semántica del paganismo en oposición a una abstracción del cristianismo. En cambio, los románticos se rebelarán contra esta tradición anticristiana, y serán además los grandes adversarios de Hegel y

más aún de la izquierda hegeliana que lo siguió. Su conversión en masa al catolicismo lo confirma, al igual que algunos fragmentos de Novalis, que en La cristiandad y Europa reclama abiertamente el mundo feudal de la Edad Media como respuesta a la dispersión moderna: pero ya en buena parte de los Himnos a la noche se puede ver una respuesta decididamente antipagana y cristiana a la luminosidad diurna de los dioses griegos, a los que responde un Dios humano, nocturno y misterioso, que encuentra su origen en el cristianismo.

Si los adversarios, por así decirlo, se ponían de parte del cristianismo, era necesario, en cierto modo, que los aliados lo hicieran del lado anticristiano. Heinrich Heine, el poeta exiliado de la izquierda hegeliana, dedicó unos versos muy reveladores a la figura del diablo:

Llamé al diablo, y vino al punto.
¡No fue pequeño mi asombro!,
no es, como dice la gente,
feo, cornudo ni cojo.
Es simpático, elegante,
bastante joven, buen mozo,
muy cortés, hombre de mundo,
complaciente y obsequioso.
Es, además, consumado
político, y en sus ocios
sobre el Estado y la Iglesia
diserta con gran aplomo.
Tiene la color quebrada,
y mas no es extraño tampoco,
y pues ahora estudia el sánscrito
y los modernos filósofos.[114]

En Feuerbach, sin embargo, se asiste a una casi paradójica revalorización de la religión en general y del cristianismo en particular, como atestigua la relación siempre ambigua que el filósofo mantiene con su objeto de crítica. En primer lugar, como ya se ha señalado, la religión permite al hombre conocerse a sí mismo, dado que su propia esencia se encuentra alienada en la figura de Dios. En segundo lugar, destaca el aspecto más decisivo. Como la religión pone de manifiesto lo que el hombre

considera sagrado, es posible obtener una imagen de lo que realmente le importa a la humanidad en su totalidad. A grandes rasgos, la religión, y volveremos sobre ello más adelante, marca el camino que hay que recorrer para su superación, manteniendo la reiteración de fondo, Feuerbach parece afirmar que la filosofía del futuro deberá satisfacer realmente lo que la religión y el cristianismo especifican de forma aún alienada. La religión surge para responder a necesidades precisas del hombre y las satisface a su manera. La filosofía deberá ser capaz de satisfacer justo esas necesidades a las que la religión se limitaba a dar una respuesta alienada, pero de una manera efectiva y humana.

La nueva filosofía

> El corazón de la humanidad es la religión […]. La cuestión sólo es si se ha producido ya en nosotros una revolución religiosa. Sin duda. Ya no tenemos corazón, ya no tenemos religión.

Y lo que es más:

> Hasta ahora, la filosofía no ha podido sustituir a la religión: era filosofía, pero no religión […]. Para sustituir a la religión, la filosofía debe transformarse en religión, debe acoger en sí de un modo conforme a ella lo que constituye la esencia de la religión, el «plus» que esta tiene en relación con la filosofía.

Estos fragmentos pertenecen a unos escritos de Feuerbach del año 1842, por tanto son posteriores a La esencia del cristianismo.[115] Se ve con claridad cómo el resultado de la obra gracias a la cual el filósofo se convierte en uno de los líderes de la izquierda hegeliana madura en la convicción de una necesidad del paso de la religión a la filosofía. Dicho de otro modo, es necesario que la filosofía «se transforme» en religión, por lo tanto, sin renunciar a su esencia filosófica. Asumir la tarea de satisfacer las necesidades que antes descansaban en la religión, pero para las que ahora esta ha dejado de ser suficiente, es asunto de una filosofía que ha entendido y llevado a cabo la crítica religiosa.

En 1843 aparecen dos textos de Feuerbach en los cuales se trata de precisar esta labor. Son breves, escritos de un modo básicamente asistemático, y se prestan con facilidad a una lectura directa. Son las Tesis provisionales para una reforma de la filosofía y Principios de la filosofía del futuro. Los títulos ya sugieren su carácter de ruptura y su cercanía a aquel espíritu de los nuevos tiempos que Feuerbach reconoció

diez años antes en su proyecto de realización de la filosofía hegeliana. Con estos libros, sobre todo con el segundo, se consuma, en efecto, la ruptura ya irreparable con la filosofía del antiguo maestro Hegel.

La reforma de la filosofía

El itinerario de Feuerbach que hemos presentado hasta ahora muestra, a todos los efectos, una tendencia lineal. Parte de algunos problemas e intenta solucionarlos mediante la integración de los más diversos campos del saber: desde la historia de la filosofía hasta el hegelianismo, hasta el tema de la inmortalidad y el de la crítica religiosa. Junto con esta linealidad, en cambio, cabe reconocer que Feuerbach cae con frecuencia en la contradicción, y llega a resultados que a veces parecen inesperados para su propio autor. Pensemos, por ejemplo, en la relación entre filosofía y religión, en especial en lo que respecta al cristianismo. Feuerbach comienza su recorrido con una oposición nítida de ambos campos. Una cosa es la ciencia —se dice—, y otra la religión, pero concluye con la tesis radical y en ocasiones discutible según la cual no habría una filosofía cristiana y una pagana, sino solamente una filosofía en sentido universal. Sin embargo, este criterio no puede quedar invariable tras concluir La esencia del cristianismo, en parte por la profundización de los temas religiosos a la que el autor se había dedicado, en parte —se podría aventurar— por haber cosechado el fruto del enorme trabajo histórico-filosófico de los años anteriores.

Cristianismo y filosofía, especulación y religión revelada, parecen ahora perder esos rasgos oposicionistas que los habían caracterizado hasta ese momento. El cristianismo, de hecho, preformó la mente de manera determinante —justamente en sentido psicológico— de quien produjo el saber filosófico durante su dominio. Esa correlación entre subjetividad y cristianismo —hasta llegar al culmen de la Reforma protestante— debía hacer hincapié precisamente en esta dirección. Hegel observó en la subjetividad luterana una consonancia con la subjetividad de la filosofía moderna, y Feuerbach ahora parece darle la razón en este punto, si bien rebate buena parte del juicio de Hegel con su resultado. Sin embargo, si la filosofía moderna, aproximadamente desde Bacon y Descartes en adelante, recorrió la trayectoria de la subjetividad que había sido trazada por el cristianismo, así también convirtió a esta última en una figura abstracta. De hecho, la filosofía ha intentado aportar coherencia y racionalidad al aparato del conocimiento que había iniciado la religión cristiana, pero al hacerlo extravió la esencia real —y sentimental— asociada a la religión. Feuerbach

parece dispuesto a reconocer que la religión tiene un «plus» respecto a la filosofía, al menos en su impulso originario; la cita según la cual «la filosofía debe convertirse en religión» responde precisamente a este reconocimiento.

A la religión se le atribuye así una mayor cercanía al elemento sensible y sentimental del hombre, cercanía que responde a una necesidad concreta y a un deseo concreto del hombre; la filosofía —cuya alienación parte de la alienación religiosa— da un paso más allá, enajenando también el sentimiento residual que aún conservaba la religión. Este avance hacia un cambio de la relación entre filosofía y religión queda bien claro desde el principio en las Tesis provisionales para una reforma de la filosofía. En la primera de estas tesis se lee que «el secreto de la teología es la antropología, pero el secreto de la filosofía especulativa es la teología». Bajo las construcciones y las representaciones de la religión, por tanto, se encuentran el hombre y la proyección que este hace de sus predicados; bajo la filosofía no está el hombre, sino la teología: a su vez alienación del hombre. La filosofía se presenta así como una alienación de la alienación religiosa. Por ello, Feuerbach ve un análisis y un desarrollo concretos en la historia de estas disciplinas. La teología ha guiado a la filosofía moderna y a Spinoza, su verdadero fundador, al presentar el panteísmo como consecuencia necesaria y coherente; el panteísmo ha alimentado la filosofía moderna y ha guiado a quien la creó, Hegel, y, por lo tanto, conduce más allá de él y después al ateísmo: «El panteísmo es consecuencia necesaria de la teología […]. El ateísmo es una consecuencia necesaria del panteísmo». [116]

En estas Tesis se pone de manifiesto especialmente lo que caracteriza al método de Feuerbach. La estrategia crítica, en efecto, tiende siempre al derrocamiento de la verdad localizada en la tradición. Aquí resulta evidente que no puede entenderse a Feuerbach sin tener en cuenta la postura hegeliana. Su idea, tanto en lo que se refiere a la religión como en materia eminentemente filosófica, es la de darle la vuelta a la verdad sedimentada de forma categórica y, podríamos decir, no dialéctica. En las Tesis se puede leer:

> El método de la crítica reformadora de la filosofía especulativa en general no se distingue del empleado en la filosofía de la religión. Basta con convertir el predicado en sujeto y a este, en tanto que sujeto, en objeto y principio —es decir, solamente invertir la filosofía especulativa, para

obtener la verdad manifiesta, pura y desnuda—.

La tan ansiada verdad, es más, la verdad «desnuda», «pura» y «manifiesta», se obtiene de forma bastante sencilla, basta, de hecho, «que invirtamos la filosofía especulativa». De manera casi matemática, Feuerbach parece pensar que es suficiente poner la marca «menos» delante de las afirmaciones de la filosofía especulativa para llegar, por este camino, a la filosofía verdadera, nueva y reformada. Como confirmación de esto último, justo debajo de la cita recién referida, se lee que «el ateísmo es el panteísmo invertido».[117] Al igual que en la religión el hombre coloca su esencia fuera de sí para alienarse en un ser creado por él, entonces «la lógica de Hegel es una teología racionalizada», y, por ello, «la esencia de la lógica de Hegel es el pensamiento trascendente, el pensamiento del hombre puesto fuera del hombre».[118]

El movimiento de una doble proyección, que comienza con la religiosa y termina con la filosófica, es lo que hay que revertir. Así pues, la intención de Feuerbach es convertir la filosofía en una especie de religión, pero privada de su alienación inicial. Pero ¿qué queda de la religión si se la priva de esa proyección que le es propia? ¿Qué queda de un movimiento alienado si se le quita la alienación? Queda únicamente el autor de la acción, el autor de la alienación con las necesidades que tenía antes de realizar ese movimiento. Y el autor de esa alienación, como hemos visto, es el hombre, mientras que las necesidades que lo empujan a proyectar su esencia fuera de sí derivan de la vergüenza que siente a causa de su limitación frente a la perfección de la especie. La filosofía nueva deberá, por tanto, trabajar en torno a este tipo de relaciones. Deberá ser una religión en la medida en que habrá de responder a las necesidades del hombre, pero tendrá que ser una filosofía al proceder como ciencia.

En Feuerbach, y en el seno de estas consideraciones, se puede observar la tendencia a mantener unidos los distintos impulsos que han formado, por un lado, el pensamiento de Hegel y, por el otro, algunos aspectos del romanticismo. Ya hemos señalado la importancia que tuvieron para la formación de Feuerbach la teología de Daub y algunas sugerencias procedentes de la hermenéutica romántica de Schleiermacher, y ahora podemos comprender de qué manera actúan. La polémica, de hecho, va dirigida con determinación hacia la racionalización del saber religioso, con

respecto a la cual se intenta una recuperación de las temáticas relacionadas con el sentimiento, sobre las cuales insistía precisamente Schleiermacher y contra las cuales polemizaba enérgicamente Hegel.[119] En esta crítica de la religión que se transforma en crítica de la filosofía, en Feuerbach actúa de manera casi paradójica el pensamiento teológico y romántico de Schleiermacher en una clave que parece muy antihegeliana.[120]

Se comprende así de dónde le llega a Feuerbach su áspera crítica de la abstracción filosófica, y por ello intelectual. «Abstraer significa poner la esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza, la esencia del hombre fuera del hombre», escribe en las Tesis, y la consecuencia de lo que toma cuerpo en el pensamiento especulativo, y que culmina precisamente en el hecho de que «la filosofía hegeliana ha enajenado al hombre de sí mismo […]. La filosofía hegeliana carece de unidad inmediata, de certeza inmediata, de verdad inmediata».[121] Por lo tanto, parece que invertir la filosofía de Hegel para llegar a la pura verdad supone una recuperación de la inmediatez, en la estela de lo que decía Jacobi, de la que surgen buena parte de las inspiraciones románticas.

Sin embargo, el romanticismo había dado en la idea de una unificación del infinito y del finito que comprendía la naturaleza como sede originaria y simbólica de la revelación absoluta. Si bien no puede decirse que en Feuerbach falte una marcada revalorización de la finitud, es cierto que no se puede concebir su pensamiento como exaltación mística del particular simbólico. Con uno de sus característicos vuelcos, Feuerbach define la relación entre finito e infinito con lo que considera la manera correcta de hacer filosofía:

> La tarea de la verdadera filosofía no consiste en reconocer lo infinito como finito, sino en reconocer lo finito como lo no finito, como lo infinito; en otras palabras, en no poner lo finito en lo infinito, sino lo infinito en lo finito.

La aparente contradicción de estas palabras no es tal si las interpretamos teniendo en cuenta lo que se ha visto hasta ahora. El finito, y por tanto el principio sentimental y sensible de la naturaleza humana, debe ser reconocido como infinito precisamente por su realización en la especie; del mismo modo. Dios, que es ese infinito en el que el hombre se enajena, debe

ser reconocido como humano: así es como el infinito se reconoce en el finito. El finito no depende del infinito, como afirman la tradición teológica primero y la filosófico-especulativa después, sino que «el infinito no puede ser pensado sin el finito». «El comienzo de la filosofía», por tanto, «no es Dios […]: el comienzo de la filosofía es lo finito».[122] En consecuencia, una filosofía que fuese sincera debería admitir la deformación a la que da vida en la relación entre el infinito y el finito. Lo que la filosofía especulativa hace pasar por infinito, en realidad, no es otra cosa que los predicados humanos y finitos; para alcanzar el infinito propiamente dicho, hace falta avanzar, sin necesidad de alcanzar la trascendencia. «El secreto de la naturaleza en Dios no es otro que el secreto de la naturaleza humana», escribe Feuerbach, y toda la oscuridad que la teología pone en Dios, con la esperanza de recibir de esta oscuridad una luz sobre la conciencia, «no es sino su propio sentimiento oscuro e instintivo de la realidad y necesidad absoluta de la materia».[123]

Se asiste aquí a una transición que empieza a aproximarse a los temas del materialismo, aunque sólo de forma tangencial. Además de la alusión a la materia, Feuerbach alude de modo mucho más explícito al espacio y al tiempo, como únicas coordenadas posibles de la existencia. La exclusión del tiempo en nombre de una metafísica de la eternidad, a saber, a lo que tiene la metafísica desde su nacimiento y a lo que mira la religión en esa enajenación después de la muerte, se refleja en el pueblo y adopta un valor político. Un pueblo que excluya el tiempo de la existencia metafísica será también un pueblo que conciba la verdad misma como carente de tiempo. Un pueblo, pues, políticamente conservador que, reacio a cualquier cambio, pretende trasladar la realización de sus necesidades fuera de la historia. De esta manera, de hecho, se «diviniza el principio de conservación, que es antihistórico y antagónico al derecho y a la razón».[124]

Este llamamiento a la sensibilidad, vinculado a lo que hemos visto respecto al sentimiento, permite a Feuerbach configurar un programa filosófico que, por una parte, está totalmente incluido en una trayectoria filosófica específica, mientras que, por la otra, mira a la historia concreta de los pueblos. La nueva filosofía debe consistir en la unificación de la cabeza y del corazón, y por tanto su origen debe ser «franco-germánico».[125] Una filosofía que sea tanto francesa como alemana: francesa en el corazón y alemana en la cabeza. «El corazón, que es el principio femenino, el sentido

de lo finito, la sede del materialismo, es francés», escribe Feuerbach, mientras que «la cabeza, que es el principio masculino y la sede del idealismo, es alemana».[126] Esta idea de Feuerbach estaba destinada, al año siguiente, a encontrar una verdadera concreción con la revista denominada Anales Franco-Alemanes, en la que Marx publicará «Sobre la cuestión judía» en 1844.

Lo que Feuerbach pretende esbozar cuando habla de la reforma de la filosofía es una auténtica filosofía nueva, que tenga en la unificación su brújula. Como es sabido, también el idealismo quería unificar, pero lo hacía basándose en supuestos erróneos. Una vez más, para Feuerbach la verdad de la nueva filosofía se basa en la negación de la vieja. Es necesario negar la unificación intelectual del idealismo para que sea posible afirmar la unificación que mueve al corazón, desde el finito, para alcanzar el pensamiento.

Al referirse a la nueva filosofía, Feuerbach escribe que «no tiene ni contraseña ni lenguaje especial: ni nombre especial, ni principio especial». La nueva filosofía, de hecho, es «el mismo hombre pensante: el hombre que es y se sabe la esencia autoconsciente de la naturaleza, la esencia de la historia, la esencia de los Estados, la esencia de la religión». En consecuencia, la nueva filosofía de este hombre filósofo será «negación tanto del racionalismo cuanto del misticismo; […]; tanto del ateísmo cuanto del teísmo», es más, «es la unidad de todas estas verdades antitéticas, en tanto que verdad absolutamente independiente y transparente».[127] Para esta filosofía que carece de un nombre o un lenguaje especiales que la igualen a la filosofía vieja, la figura central deberá ser el hombre con sus necesidades y sus deseos; el hombre natural que garantiza la existencia de la religión, del Estado, de la filosofía misma y de toda institución. Si la religión ha reunido el nombre del hombre y el de Dios en un único nombre, el del Dios hombre:

> La nueva filosofía ha convertido, de acuerdo con la verdad, este atributo en sustancia y el predicado, en sujeto; la nueva filosofía es la idea realizada: la verdad del cristianismo. Mas, justamente al contener en sí la esencia del cristianismo, renuncia al nombre del cristianismo. El cristianismo ha enunciado la verdad sólo en contradicción con la verdad. La verdad no

contradictoria, pura y no falsificada, es una verdad nueva: un acto nuevo y autónomo de la humanidad.[128]

Tesis provisionales para una reforma de la filosofía

La filosofía hegeliana es la supresión de la contradicción entre el pensar y el ser, tal como la ha formulado en especial Kant Pero, téngase bien en cuenta, la supresión de esta contradicción sólo en el seno de la contradicción: en el seno de un elemento, en el seno del pensar. El pensamiento es, para Hegel, el ser —el pensamiento es el sujeto, el ser es el predicado. […]. Quien no abandona la filosofía hegeliana tampoco abandona la teología La doctrina hegeliana, según la cual la naturaleza, la realidad, es puesta por la idea, no es más que la expresión racional de la doctrina teológica según la cual la naturaleza es creada por Dios, el ser material por un ser inmaterial, es decir, abstracto. Al final de la Lógica, la idea llega incluso a una «determinación», para documentar con su propio puño y letra su descendencia del cielo teológico. La filosofía hegeliana es el último refugio, el último pilar racional de la teología Si antaño los teólogos católicos se hicieron aristotélicos de hecho para poder combatir el protestantismo, en la actualidad los teólogos protestantes tienen que hacerse hegelianos de derecho para poder combatir el «ateísmo».

L. Feuerbach, Tesis provisionales para una reforma de la filosofía

La filosofía del futuro

De nuevo, podría argumentarse que las Tesis de las que hemos hablado hasta ahora están motivadas por un hegelianismo metodológico, especialmente cuando Feuerbach postula una división que debe ser superada por una postura superior. De hecho, el mecanismo recuerda en gran medida al proceder de la dialéctica hegeliana, según la cual la oposición de dos principios genera su síntesis más elevada. Así, la cabeza y el corazón son unificados en la nueva filosofía y, del mismo modo, esa forma especial de antropoteísmo de la que habla el escrito se enfrenta a tener que conciliar la oposición entre teísmo y panteísmo. Con el escrito que recibe el nombre de Principios de la filosofía del futuro, Feuerbach intenta salirse de este esquema. Ahora las oposiciones se resuelven siempre en el seno de la vieja filosofía y la nueva filosofía, la filosofía del futuro, tiene el objetivo de situarse fuera de lo que hasta ese momento ha parecido ser la filosofía. Se trata, por tanto, de algo totalmente nuevo y que recuerda la distinción que hará Marx entre prehistoria e historia: la historia, la auténtica historia de la libertad, se instaura cuando el hombre rompe el esquema rígido de la prehistoria capitalista y toma, en libertad, su propia suerte.[129]

Con Feuerbach, obviamente, no tenemos una conciencia tan nítida de esta tarea de la filosofía, al menos no a la altura de los Principios, pero se anuncia ya con cierta claridad el camino que tomaría la sección más radical de la izquierda hegeliana en los siguientes años.

En los Principios se aborda principalmente el problema de la concreción, en el que Feuerbach ya había empezado a trabajar en el escrito sobre la muerte. En las Tesis, así como en La esencia del cristianismo, la atención recaía principalmente en la naturaleza humana entendida como especie, algo que ya se veía en los textos anteriores, pero además se concedía suma importancia al discurso del sentimiento. Sin querer especular con hipótesis interpretativas que van más allá de la lectura directa de los textos, se podría pensar que la única objeción al sentimiento no satisface a Feuerbach debido al evidente origen romántico de esos significados. En los Principios se percibe un cambio de rumbo hacia el tema de la sensibilidad,

que no está reñido con la visión privilegiada que observaba la naturaleza entendida como naturaleza material.

En los Principios, el esquema de la relación entre religión y filosofía queda más o menos inalterado respecto al que aparecía en las Tesis, y sería raro lo contrario puesto que se publicaron el mismo año. No obstante, se puede apreciar una reflexión más profunda y problemática en cuanto al protestantismo, del que se dice además que «negaba a Dios en sí o a Dios en tanto Dios», transformándose en una suerte de «antropología religiosa» dedicada no ya al teísmo, sino sólo a la «cristología».[130] Sin embargo, la preocupación es toda y estrictamente filosófica. El protestantismo, de hecho, negó a Dios en lo práctico, pero lo dejó subsistir como ente para el pensamiento, y de este ente se ocupó la filosofía en su racionalización. Por tanto, la idea de la lógica hegeliana como suma filosófica de la teología está presente también en este escrito, donde además encuentra su colocación más precisa. El recurso al llamado «sensualismo» tiene el objetivo precisamente de ofrecer una satisfacción material a las críticas dirigidas al saber intelectual. Si la teología se critica sólo con los conceptos, su crítica corre el riesgo de distanciarse poco de los objetos sobre los que se ejercita.

También en este texto aparece una paradójica revalorización de la religión respecto a la filosofía, como hemos mencionado anteriormente. Y si antes esta revalorización se hacía en función del sentimiento religioso, ahora tiene lugar en virtud de la relación con la sensibilidad. Si la religión representaba a Dios como un ser pensante, al mismo tiempo daba una imagen sensible de él. El dios del teísmo, de hecho, tiene unos efectos del todo prácticos para el mundo, como por ejemplo la creación: «La creación del mundo real y material». La filosofía —que Feuerbach llamaba directamente «teología especulativa», con lo cual hacía referencia directa a Hegel— rompe por completo esta relación sensible con la materia. La filosofía idealista, en realidad «transforma la producción material del objeto en el engendramiento especulativo a partir del concepto».[131] En estas páginas, hace referencia a la célebre frase de Hegel según la cual la lógica sería «la exposición de Dios en su ser eterno y preterrenal».[132] También en este caso, la religión afirma una mayor presencia del elemento concreto, en este caso de lo sensual y material: la creación auténtica del mundo, no solamente la de los conceptos. En virtud de estas consideraciones, por tanto:

> Atendiendo a su punto de partida histórico, la filosofía moderna tiene la misma misión y lugar respecto a la filosofía anterior que la de esta respecto a la teología. La filosofía moderna es la realización de la filosofía hegeliana, de la filosofía anterior en general —pero una realización que, a su vez, es la negación, más exactamente, la negación sin contradicción de la misma—. [133]

Así pues, de acuerdo con esta perspectiva, es obvio que no se trata de volver rutinariamente al viejo saber religioso, sino de poner en práctica la filosofía negando su negación de la parte material de la religión. El texto de los Principios continúa en un intenso debate con la filosofía hegeliana, lo cual da la impresión de que Feuerbach no puede prescindir de este apoyo crítico para desarrollar su pensamiento. Exponer la filosofía del futuro, pues, es una operación que se explica en buena parte a través de una feroz crítica de la filosofía de Hegel. Se repiten las características que ya se habían reconocido en el pensamiento idealista, con la observación, además, de una herencia directa de la filosofía hegeliana no de la metafísica de Aristóteles —pensador de la concreción—, sino de la teología neoplatónica. Hegel sería, por tanto, el heredero de Proclo, y la suya sería una recreación moderna de la filosofía alejandrina.

En este sentido, la filosofía especulativa, en sus sistemas y en sus tratados, no es capaz de decir cuál es su verdad, ya que la verdad de la filosofía especulativa consiste en su inversión: «La verdad de la filosofía hegeliana, y en general de la filosofía moderna, es representada por la nueva filosofía». Las tendencias ocultas del pensamiento idealista salen así a la luz gracias a la filosofía del futuro, «la cual reconoce lo concreto como lo que es verdadero no ya in abstracto, sino in concreto». A través de la inversión de la filosofía idealista, y devolverla, por así decirlo, a la cabeza, se puede alcanzar la nueva filosofía que mira «a lo real en su realidad […] y lo eleva a principio y objeto de la filosofía».[134] Nunca resulta fácil explicar, exactamente, cuáles son las intenciones de Feuerbach. Esta continua inversión de la perspectiva, que quiere renunciar a la dimensión de la síntesis y de la conciliación, corre el riesgo en todo momento de dejar escapar el objeto verdadero al que mira su discurso. En los Principios, en cambio, podemos encontrar indicaciones al respecto.

Feuerbach habla del origen de la nueva filosofía en términos de una «necesidad histórica». Con ello trata de explicar el tránsito del contenido

abstracto de la vieja filosofía al contenido concreto de la nueva. Pero si el contenido de la vieja filosofía era, de hecho, el pensamiento, la nueva filosofía no puede limitarse a adoptar ese mismo tipo de abstracción. Se trata de elaborar una filosofía que recupere la plenitud del saber religioso, pero sin tirar por la borda las conquistas del pensamiento filosófico y que, por lo tanto, asuma el contenido de este para luego lograr su realización a través de su negación. «Que el contenido del pensamiento se realiza quiere decir que se niega, que deja de ser simple contenido del pensamiento», escribe Feuerbach. De manera explícita, se trata, pues, de realizar el pensamiento como «no-pensar, que es diferente del pensamiento»; cuando, además, se pregunta qué puede ser este contenido, la respuesta suena casi provocadora, ya que «la respuesta es sólo una: el no-pensar es lo sensible». [135] El contenido del pensamiento debe, por lo tanto, convertirse en objeto de los sentidos y debe tener en los sentidos su origen.

En estas páginas se describe en gran medida el paso de Feuerbach de una antropología de la especie a una antropología de lo sensible, de un sentimentalismo de la humanidad a un sensualismo del hombre. El pensamiento, la idea, debe hacerse real por una tendencia intrínseca a la naturaleza. El pensamiento, en realidad, presupone ya el sentido, si bien lo presupone de una manera que Feuerbach no tiene problemas en definir como el inconsciente. El pensamiento que se realiza como sentido puede llegar al fondo de esta actividad solamente en tanto el sentido, inconscientemente, vale ya como la verdad del pensamiento. Sin el sentido, el pensamiento no existe, pero no puede decirse lo contrario. Entonces, es el sentido el que garantiza la existencia al pensamiento. Feuerbach, y resulta extraño al tratarse de un prudente hegeliano como él, parece olvidar lo que observaba Hegel en sus lecciones de Estética: «“Sentido” es, en efecto, esa admirable palabra que se emplea con dos significados opuestos. Unas veces denota los órganos de aprehensión inmediata, pero otras llamamos “sentido” al significado, al pensamiento, a lo universal de la cosa».[136]

Sin reparar en esta sugestión hegeliana, Feuerbach afirma que «lo real en su realidad o en cuanto real es lo real en cuanto objeto de los sentidos, es lo sensible. Verdad, realidad, sensibilidad, son idénticos».[137] Así, también la categoría que Feuerbach había utilizado con anterioridad para definir la existencia de otros seres humanos externos al sujeto que piensa, y que constituía el núcleo de la verdad de la religión, es decir, el amor, se incluye

en esta existencia sensible. Como vemos, se trata de un cambio de dirección del materialismo, aunque aún no está definido con precisión. El sentido del que habla Feuerbach es algo extremadamente concreto y material, pero que, a pesar de eso, tiene la capacidad de garantizar la existencia de las cosas, del mundo y del sujeto mismo. Por este motivo, adopta el significado incluso metafísico, pero de una metafísica nueva, basada en el sentido. El dolor físico es el que prueba la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo, puesto que «el dolor del hambre consiste en el hecho de que no hay nada objetivo en el estómago». Las sensaciones humanas, por tanto, no tienen un significado «antropológico en el sentido de la vieja filosofía trascendental, sino que tienen un significado ontológico y metafísico». Así pues, «el amor es la verdadera prueba ontológica de la existencia de un objeto más allá de nuestra cabeza», ya que «sólo existe aquello cuyo ser te depara alegría y cuyo no-ser te depara dolor».[138]

Para hacerse una idea clara de lo que quiere decir Feuerbach, conviene remitirse a su propia definición de la filosofía del futuro en relación con su objetivo: el hombre, la sensibilidad, lo concreto:

> La nueva filosofía convierte al hombre, incluyendo a la naturaleza como base del hombre, en objeto único, universal y supremo de la filosofía y, por tanto, convierte a la antropología, incluyendo a la fisiología, en ciencia universal.[139]

Lo que Feuerbach intenta lograr en estas páginas es un auténtico salto cualitativo más allá de la vieja filosofía. Todos los intentos por crear una filosofía nueva, de hecho, han quedado siempre resueltos ante sus ojos con la nueva presentación de los esquemas de la filosofía clásica. El ser siempre ha sido definido como un ser del pensamiento, y por lo tanto abstracto; del mismo modo, el hombre ha adoptado la forma de un espectro, la imitación intelectual del hombre creado. Con su propuesta sensualista, Feuerbach piensa así haber trazado el camino para la filosofía del futuro, una filosofía que sepa romper los esquemas del pensamiento tradicional, teológico e idealista para ponerse a un nivel cualitativamente superior:

> La condición más indispensable de una filosofía realmente nueva, es decir, de una filosofía autónoma que responda a la necesidad del hombre y del

futuro, reside en que se distinga de la vieja filosofía en cuanto a su esencia. [140]

Una vez más, estas declaraciones de Feuerbach pueden resultar decepcionantes. La suya, de hecho, es una constante diatriba cuya intención es impulsar una nueva filosofía, que, sin embargo, no llega a realizarse. A cada fundación le sigue una toma de conciencia que impone una nueva, sin que el pensamiento pueda traducirse en una indicación programática, si no definitiva, por lo menos explícita. Parece como si el pensamiento de Feuerbach fuera una víctima continua de su propia crítica, como aplastado por las categorías conceptuales que pone en juego. Una vez publicados los Principios, de hecho, Feuerbach no emprende la elaboración de su filosofía, sino que retoma el itinerario crítico para volver a su objeto originario: la religión.

Principios de la filosofía del futuro

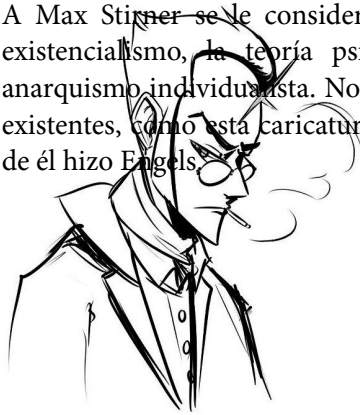
La nueva filosofía es la disolución completa absoluta, no contradictoria, de la teología en la antropología, porque ella es no como en la vieja filosofía la disolución de ella en la razón sino también en el corazón, en una palabra, es la esencia total y real del hombre. Pero también en este respecto ella es únicamente el resultado necesario de la vieja filosofía —pues lo que una vez está disuelto en el entendimiento debe disolverse también finalmente en la vida, en el corazón, en la sangre del hombre— pero también a la vez sólo ella es la verdad de la vieja filosofía, pero como verdad nueva y autónoma, pues sólo es verdad la verdad hecha carne y sangre. La antigua filosofía volvía a caer necesariamente en la teología; lo que es suprimido únicamente en el entendimiento, únicamente in abstracto, tiene todavía una oposición en el corazón. En cambio, la nueva filosofía ya no puede ser reincidente: lo que ha muerto a la vez en el cuerpo y en el alma tampoco puede volver como espectro. […] El hombre no se distingue de ningún modo del animal únicamente por el pensar. Antes bien, su ser total se distingue del animal. Desde luego, quien no piensa no es hombre, pero no porque el pensar sea la causa del ser humano sino únicamente porque el pensar es una consecuencia y una propiedad necesaria del ser humano.

L. Feuerbach, Principios de la filosofía del futuro.

La crítica de la religión (II): esencia y génesis

En los años comprendidos entre 1843 y 1846, Feuerbach estuvo inmerso tanto en el estudio de la figura de Lutero, a cuya idea de fe le dedica un ensayo en 1844, como en la redacción de un puñado de escritos menores, algunos de carácter polémico. El autor tuvo que defender a menudo su pensamiento de lo que consideraba malinterpretaciones de su idea de crítica filosófica y religiosa. En especial, hubo de defender constantemente y aclarar el significado de La esencia del cristianismo, la obra que más fama le procuró. Ya en 1842, un año después de la publicación del libro, tuvo que escribir el ensayo Para una correcta valoración del escrito «La esencia del cristianismo», en el que se vio obligado a aclarar su perspectiva de crítica a Hegel. Y, de nuevo, en 1844 debe defender su libro de ciertas críticas procedentes del entorno de la izquierda hegeliana radical, en especial de Stirner, que las formuló en El único y su propiedad.

A Max Stirner se le considera uno de los precursores del nihilismo, el existencialismo, la teoría psicoanalítica, la filosofía posmoderna y el anarquismo individualista. No se conservan imágenes suyas, por lo que las existentes, como esta caricatura moderna, provienen de la descripción que de él hizo Engels.



Stirner pone de manifiesto algunas tensiones en el seno del texto de Feuerbach, que le imponen a este último una reflexión seria sobre la crítica

de la religión que había desarrollado en su libro. En un ensayo breve que apareció en 1845 en una revista, Feuerbach se toma la molestia de hacer algunas observaciones en Sobre «La esencia del cristianismo» con respecto a «El único y su propiedad». Stirner había destacado las incoherencias en esa especie de materialismo antropológico que había fundado Feuerbach en La esencia, y le echaba en cara un residuo idealista. Al comentar una frase de Stirner, Feuerbach escribe, y se menciona a sí mismo en tercera persona:

> «F. presenta su materialismo con la propiedad del idealismo.» ¡Cuán extrañamente forzada resulta esta afirmación! […] F. no es ni idealista ni materialista. Para E, Dios, espíritu, alma, yo, son meras abstracciones, pero son para él meras abstracciones también el organismo, la materia, el cuerpo. Sólo la sensibilidad le es verdad, esencia, realidad.

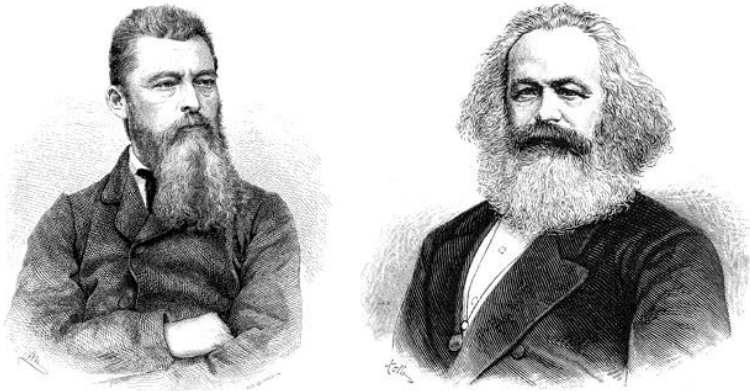
Si consideramos esto en relación con lo que hemos dicho hasta ahora, enseguida vemos algo que llama la atención. ¿Era realmente esta la postura de Feuerbach en La esencia del cristianismo? ¿Se trataba de veras de una antropología sensible? ¿O tal vez Steiner no entendió bien la idea al hacer esas críticas? En La esencia, de hecho, la antropología de Feuerbach tenía mucho que ver con el sentimiento y con la esencia del hombre como especie, temas que en los escritos anteriores o tienden a diluirse, y es el caso de la especie, o son reformulados esta vez en clave sensual, como le ocurre al amor en los Principios. La defensa que hace Feuerbach de La esencia del cristianismo parece más bien, por tanto, la anticipación de una nueva, y podríamos decir que enésima, refundación de su crítica de la religión. Refundación que, puntualmente, se produce al año siguiente del escrito de la polémica con Stirner, exactamente en La esencia de la religión.

La esencia de la religión

En su inestimable introducción a La esencia de la religión, Claudio Cesa pone de relieve —en gran medida a raíz de la correspondencia que Feuerbach mantenía en aquella época— la valoración que hacía el autor de su propia obra. Al leer esas cartas, de hecho, se desprende que el filósofo concebía este nuevo texto como «la parte objetiva, la que precisamente […] es la primera parte de la esencia de La esencia del cristianismo».[141] Una

vez liberado de la filosofía de la religión, Feuerbach podía ahora dedicarse a investigar el concepto de naturaleza que ya se intuía en los Principios a través de la teoría de la sensación. Ya en Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana concluyó diciendo que «la única fuente de salvación es el regreso a la naturaleza».[142] De esta manera, demostraba la persistencia de esta tesis en su pensamiento, aunque en esa época no estaba claro aún el carácter material y sensible de esa naturaleza. Sensibilidad, como ya hemos visto, no significa «el organismo, la materia, el cuerpo», que son también abstracciones del mismo modo que lo son Dios, hombre y alma. «¿Alguna vez has oído o visto un organismo o una materia?», se seguía preguntando Feuerbach en la respuesta polémica a Stirner. «Solamente has oído y sentido esta agua, este fuego, estas estrellas, estas piedras», por tanto, «exclusivamente cosas y entes muy determinados, sensibles, individuales y nunca organismos corpóreos o animados».

Sin embargo, en los escritos anteriores, la esencia de la religión, o mejor dicho, de Dios, se determinaba en función de una proyección alienada por la esencia humana, que residía en la especie concebida exactamente como «cuerpo orgánico». Por tanto, entra en juego otro concepto de naturaleza en La esencia de la religión que sería conveniente aclarar ahora. La naturaleza, lo sensible, es para Feuerbach un acontecimiento casi aislado, irrepetible, individual. Es la realización de ese «esto» al que Hegel negaba una verdadera dignidad filosófica.[143] Esta es la naturaleza a partir de la que toma forma ahora la religión, una naturaleza que se define con respecto al hombre por ser tanto su esencia como su necesidad. La necesidad de la humanidad, como se leía en los Principios, se conectaba así con la crítica de la religión a partir de su esencia natural. Así queda materializado el motivo de esa conclusión casi enigmática con la que Feuerbach cierra la polémica con el individualista y anárquico Stirner: «F. no es, pues, ni materialista ni idealista ni filósofo de la identidad. […]. Es con el pensamiento lo que es en la práctica, está en el espíritu lo que está en la carne, […], es hombre común, comunista».



Ludwig Feuerbach y Karl Marx.

Precisamente las críticas que Marx le hizo a Feuerbach en estos años se centraban también en el problema de la naturaleza. En ellas, se consideraba a Feuerbach culpable de focalizarse demasiado en la temática natural y dejar de lado la crítica social. En una carta a Ruge, escribía sobre el tema de las Tesis que «los aforismos de Feuerbach parecen sólo errar en un punto cuando se refieren demasiado a la naturaleza y no suficientemente a la política».[144] Estas palabras de Marx implican que las tesis de fondo vinculadas al naturalismo de Feuerbach eran algo ya conocido antes de la publicación de La esencia de la religión, precisamente con los textos filosóficos de 1843, y que más bien fueron estas posturas las que animaron al filósofo a volver a la crítica religiosa. Ello no es óbice para que el ala radical y revolucionaria de la izquierda hegeliana —de la que todavía formaba parte Marx— vea en los escritos feuerbachianos de 1846 una suerte de involución de la dimensión política, o incluso presiones conservadoras. La relación con los temas románticos de los que hemos hablado, por ejemplo, se hace aquí si cabe más evidente. El filósofo que percibía su pensamiento como un vuelco y una realización de Hegel termina así siendo considerado «un Schelling invertido», como escribe Marx con su habitual contundencia en el uso de las metáforas.[145] Así pues, la esencia de la religión plantea un giro decisivo para Feuerbach en el que el concepto de naturaleza representa la piedra de referencia según la cual puede medirse su alcance.

Para probar todo lo dicho hasta ahora merece la pena citar el primero de los aforismos, aunque no es del todo correcto llamarlos así, con los que

Feuerbach abre La esencia de la religión: «El ente distinto e independiente de la esencia humana o Dios […] no es otro, en realidad, que la naturaleza».[146] Si consideramos lo que hemos visto hasta ahora, esta afirmación podría resultar confusa. Se habló de Dios como la esencia del ser humano enajenada en un ente sobrenatural y hemos visto que Feuerbach estipula una distancia clara entre hombre y naturaleza animal. Ahora, Dios pasa a ser ni más ni menos que la propia naturaleza. En cambio, como se apresura a especificar, el punto de vista decisivo de esta lectura reside en la dimensión del «sentimiento de dependencia del hombre» que está en la base de la religión. El objeto de este sentimiento de dependencia, «aquello de lo que depende el hombre y se siente dependiente», no es otro, «originariamente, que la naturaleza». Por ello, Feuerbach puede admitir que «la naturaleza es el primer y originario objeto de la religión».[147] Existe una gran verdad en las religiones arcaicas que adoran lo natural, puesto que el origen y la esencia de la religión como alienación reside precisamente en el sentimiento de dependencia que el ser humano experimenta respecto a la naturaleza.

Es cierto que Feuerbach, con este recurso a la naturaleza, que se le permite por la trayectoria hacia el sensualismo que desarrolló en las Tesis y en los Principios, puede ofrecer un contenido más sólido a su crítica religiosa de lo que se daba con anterioridad. El recurso a la especie, como ocurría en La esencia del cristianismo, y a la posterior sensación de vergüenza por su propia limitación, ofrecían una explicación más delimitada. En estas páginas, en cambio, la religión surge por derecho propio de un sentimiento de dependencia y, por ende, fruto de una necesidad. De esta manera toma fundamento una antropología religiosa que hasta ahora presentaba una serie de ambigüedades que la exponían a la crítica.

En el discurso de Feuerbach, la religión siempre ha conservado una dimensión de verdad. Aunque sólo sea indirecta e inconscientemente, el sentimiento religioso poseía un núcleo de auténtica verdad. Como hemos visto, la esencia de la especie humana que el hombre adoraba como si fuera divina era verdadera; como también lo era ese sentimiento de amor sobre el que se construía la fe. Y ahora es verdadero, por lo tanto, el sentimiento de dependencia. El hombre tiene en todo momento la sensación de ser dependiente de algo que él mismo no es. La religión pone de manifiesto y enajena este sentimiento de dependencia hacia aquello superior a uno

mismo, que en realidad es únicamente la naturaleza. La tesis según la cual la religión es una forma de autoconciencia se conserva, así, en su voluntad de hacer patente el sentimiento —real— de dependencia que el hombre por necesidad siente respecto a la naturaleza. En consecuencia, había una gran verdad en las oraciones que los pueblos antiguos les dirigían a los árboles y a los ríos, puesto que estas oraciones reflejaban con precisión el vínculo que tenían los hombres con la naturaleza y con su tierra. Aquello de lo que depende el hombre es su esencia, y por ello en la religión el hombre convierte en objeto de culto su propia esencia, la naturaleza.

Por lo tanto, resulta coherente que Feuerbach afirme que «la esencia divina que se manifiesta en la naturaleza no es otra cosa que la naturaleza misma que se manifiesta»; la naturaleza, al hacerlo, «se muestra y se impone al hombre como un ente divino».[148] Como se puede ver claramente, existe una suerte de razonamiento típicamente feuerbachiano que repercute también en este escrito y que se basa, por un lado, en el mecanismo de la negación y del derrocamiento de la verdad religiosa (o teológica, o especulativa, según el caso), y, por el otro, en el aislamiento de un proceso proyectivo o enajenador respecto a la esencia verdadera. El razonamiento consiste en considerar lo que es de otro mundo como una proyección inadecuada de la esencia en algo superior a uno mismo, que es creado expresamente para poder albergarla asegurándole al autor la alienación. Esto es un error, y se ve tanto aquí como en los escritos anteriores que el ser humano se hace a sí mismo, construye su esencia y es dueño de su libertad, ya que en el seno del mecanismo alienador es imposible la emancipación del hombre. Una vez asumido este argumento —visto ya con diferentes perspectivas— se puede pasar a definir mejor lo que caracteriza a La esencia de la religión, en especial el concepto de naturaleza que defiende.

La naturaleza, por tanto, es aquello de lo que el hombre es dependiente y que eleva a fe religiosa, y adora solamente su alienación. La tensión, siempre presente en las obras de Feuerbach, afecta también a este concepto de naturaleza. En mi opinión, se plantean dos problemas: en primer lugar existe una ambigüedad entre naturaleza y esencia del hombre, que en ocasiones tienden a identificarse, pero que dadas las circunstancias podrían asimismo plantearse como distintas, basándonos en la distancia hombre-animal: existe además una tensión, a su vez doble, entre la esencia humana como naturaleza y el hombre en cuanto a ser inmerso en el progreso, tanto

social como tecnológico. Feuerbach admite que si atribuimos la esencia del hombre a la naturaleza, surge el problema de su cambio histórico. Del mismo modo, el progreso tecnológico, un fenómeno ya presente en su época —con la aparición de la máquina de vapor, la electricidad, el automóvil—, es poco compatible con la dependencia del hombre respecto de la naturaleza que Feuerbach reconoce en la religión. La manera como resuelve este problema tiene que ver, de hecho, tanto con la ignorancia del hombre como con el cambio en la dependencia en la época moderna, pues el hombre no depende ya directamente de la naturaleza, sino de la religión misma como tradición.

Este alejamiento entre hombre y naturaleza, que a decir verdad Feuerbach no aclara del todo, es lo que permite esa proyección de la naturaleza en la religión que la transforma en Dios. Utilizamos «no aclara» porque Feuerbach, y aquí es rotundo, define al ser humano como surgido de la naturaleza. Las modificaciones que la tierra y la naturaleza han asumido en su desarrollo —y recordemos que ese gusto por la geología y por la historia natural es concretamente dieciochesco, y que tras la obra de Buffon, del siglo anterior, se asumió una visión científica de los animales fosilizados — se basan en condiciones concretas de posibilidades que permiten crear formas nuevas. En esta evolución, la naturaleza asumió, «por así decirlo, hasta un carácter humano», y «está la Tierra en condiciones de generar con sus propias fuerzas al hombre». Por otra parte, este hijo de la naturaleza, el hombre, que con ello se pone, en cierto sentido, a su cargo, posee además una autonomía que puede crear, a su vez, lo que no existe en la naturaleza: Dios, «El poder de la naturaleza no es ilimitado como la omnipotencia divina, lo que es decir como el poder de la imaginación humana»,[149] escribe Feuerbach.

El hombre crea la divinidad a partir de la naturaleza, pero no teniéndola como objeto como ella misma es, sino por «considerarla la misma cosa que él es: un ente personal, viviente y sintiente».[150] Dios es naturaleza, pero es una naturaleza considerada desde la perspectiva del hombre, que la piensa como un ser personal, como es su propia condición. Esto es también, por tanto, una parte de la tensión en la relación entre hombre, Dios y naturaleza, que no halla una resolución definitiva, sino que permanece siempre en el abismo de la negación continua de la verdad que se presenta en la tradición. Feuerbach restablece con coherencia la tesis de la alienación y afirma que

«el hombre sitúa su esencia fuera de sí, trata a lo inerte como si fuera animado» y, en consecuencia, añade, para seguir con su argumento, que «el deseo es el origen, la esencia misma de la religión — la esencia de los dioses no es otra cosa que la esencia del deseo».[151] El hombre desea ser liberado de su dependencia natural y, por tanto, proyecta este deseo fuera de sí y lo objetiva en la naturaleza.

En Feuerbach, la brecha entre hombre y naturaleza parece asumir los rasgos de una brecha histórica y, por consiguiente, no sin cierta tensión, no natural. El hombre no siempre ha sido el mismo y por ello la relación que mantiene con la naturaleza tampoco ha sido siempre la misma. En consecuencia, con el cambio en esta relación cambia también la figura misma de la alienación religiosa. De hecho, cuando (históricamente) «el hombre se yergue con voluntad e inteligencia sobre la naturaleza se vuelve supranaturalista, y entonces también Dios se convierte en un ser supranaturalista».[152] Así «como el hombre, de ente sólo físico, pasa a ser un ente político, sobre todo un ente que se distingue de la naturaleza y que se concentra en sí mismo, también su dios pasa de ente sólo físico a ser ente político y que se diferencia de la naturaleza».[153] Esta dinámica, con la que el hombre intenta independizarse de la naturaleza, conserva, sin embargo, la característica de la dependencia natural, de la que el hombre no consigue y no puede liberarse por completo por su condición de hombre religioso.

Por último, démosle ahora un significado a este concepto de naturaleza tan problemático en La esencia de la religión. Se le ha otorgado mucha importancia al hecho de que la naturaleza en Feuerbach, en este libro, sea una naturaleza «no humana», de cuya salida dependerían los destinos de la civilización. Al final del libro, en el extenso párrafo 48, Feuerbach considera las anomalías naturales, a las que llama «las deformidades», y se pregunta por qué las crea la naturaleza. ¿Por qué aparece a la izquierda lo que por regla general se encuentra a la derecha, o a la derecha lo de la izquierda? «Porque ella no sabe qué es la derecha o la izquierda». Estas deformidades se entienden como «pruebas impopulares […] que ponen de relieve que las formaciones naturales son productos inesperados, involuntarios e instintivos». Lo que no se puede hacer en ningún caso es sumarle «al poder creador o productivo de la naturaleza al mismo tiempo voluntad, inteligencia, previsión y conciencia». Estas afirmaciones no contemplan la naturaleza como un mero mecanismo. De hecho, aunque esta «no vea, no es

por ello ciega», y del mismo modo, aunque «no viva (en el sentido de la vida humana, y en general subjetiva y sensitiva) no por ello está muerta». Es verdad, «no se forma de acuerdo con unos propósitos», pero «no son por ello sus formaciones casuales». Allí donde el hombre define a la naturaleza como ciega o muerta, casual y mecánica, convierte su propia esencia en medida de la naturaleza, según la diferencia respecto a su voluntad y a su inteligencia, «pues la designa como un ente insuficiente porque no tiene lo que sí tiene el hombre». La naturaleza «opera y forma en todas partes únicamente en relación y con relación», y para el hombre el orden de la naturaleza puede ser solamente el de la «razón, ya que en cualquier parte donde él percibe una relación encuentra sentido, materia de pensamiento».

El hombre es quien proyecta en la naturaleza el orden que está presente en sus facultades psicológicas y mentales, un orden que intuye en la naturaleza, pero que no logra entender en profundidad. Podría sorprender que en el centro de la teoría feuerbachiana de la naturaleza aparezca un tema tan puramente kantiano, de un Kant —que aquí es más bien el de la Crítica del juicio y no el de la Crítica de la razón pura— que había servido de inspiración a toda la ciencia romántica. Esta necesidad de la naturaleza, sin embargo, y Feuerbach es muy claro al decirlo, «no es humana», no es lógica, moral o metafísica. Es más bien «una necesidad sensible, y por tanto excéntrica, excepcional, irregular, necesidad que, como consecuencia de esta anomalía, que aparece en la fantasía del hombre como libertad», y, por tanto, adecuada para ser proyectada en un ente que él imagina libre y personal, como es él mismo: Dios.[154] Así es cómo el hombre proyecta la naturaleza en Dios a través de sí mismo, precisamente mediante la antropologización de una naturaleza que, de por sí, tiene su propia necesidad, ley y orden, rasgos que son incomprensibles para el hombre, por ser absolutamente sensibles e individuales. Así pues, «la creencia en un dios es o bien creencia en la naturaleza (en una esencia objetiva) entendida como una esencia humana (subjetiva) o bien la creencia en la esencia humana entendida como la esencia de la naturaleza».[155]

El tema de La esencia de la religión comprende, pues, gran parte de las tendencias que hemos visto hasta ahora operantes en Feuerbach. Está presente, sin duda, la dimensión antropológica, pero perfeccionada hacia un sensualismo naturalista. Este aspecto inicia, como ya se ha visto, una acentuación del concepto de naturaleza que elimina la dimensión idealista

aún presente en el recurso a la dialéctica entre individuo y especie mediada por el sentimiento del amor. Para terminar, la naturalización sensible de la esencia del hombre se materializa, de hecho, en la consideración del problema de la necesidad, si bien aquí Feuerbach habla todavía de deseo y, en este sentido, la conclusión de La esencia de la religión es especialmente reveladora: «Quien ya no tenga más deseos sobrenaturales tampoco tendrá más una esencia sobrenatural».[156] Suprimido el deseo por la felicidad, gracias a la pérdida de la necesidad natural, se suprimirá también la alienación religiosa, que es hija de un deseo fruto a su vez de la necesidad.

La esencia de la religión

Como tu corazón, así tu Dios.

Como los deseos de los hombres, así son sus dioses. Los griegos tenían dioses con limitaciones, lo que significa que tenían deseos limitados. Los griegos no querían vivir eternamente, sólo querían no envejecer ni morir, y no es que no quisieran morir en absoluto sino que únicamente no querían morir «todavía» (lo desagradable siempre llega demasiado pronto), no en la flor de la vida y de una muerte violenta y dolorosa; […]. Los griegos no convertían a la esencia divina, es decir, posible en prototipo, meta y medida de la real, sino que de la esencia real hacían la medida de lo posible. Incluso cuando por medio de la filosofía refinaron y espiritualizaron a sus dioses, sus deseos permanecieron en el terreno de la realidad, en el terreno de la naturaleza humana.

Los cristianos quieren ser infinitamente más que los dioses del Olimpo, quieren ser infinitamente más felices que ellos; su deseo es un cielo en el cual se anulen todos los límites y necesidades de la naturaleza en el cual se cumplan todos los deseos; un cielo en el que no tengan lugar las necesidades, los sufrimientos, las heridas, las luchas, las pasiones, las molestias, la alternancia de día y noche, de luz y sombra de placer y de dolor como en el cielo de los griegos. En pocas palabras: el objeto de su fe ya no es un dios limitado, determinado, un dios con el nombre concreto de un Zeus, un Poseidón o un Hefesto, sino el Dios lisa y llanamente, el Dios sin nombre, ya que el objeto de sus deseos no es una felicidad conocida, finita y terrena; no es un placer determinado, […] sino un placer que comprende todos los placeres.

L. Feuerbach, La esencia de la religión.

Religión y necesidad, la Teogonia

Después de 1846, y durante un período bastante dilatado, Feuerbach deja de publicar obras de cierto peso. Se dedica, principalmente, a escritos menores, a menudo polémicos, o de carácter esporádico. Parece, pues, que durante este período debía aplicarse el aforismo recogido en un escrito publicado en 1846 en la edición que él mismo preparaba de sus obras, los Fragmentos para la caracterización del curriculum vitae filosófico, que dice: «La verdadera filosofía consiste no en hacer libros, sino hombres». [157] En realidad, estaba preparando una obra que Feuerbach consideraba central para especificar su concepción, una obra que debía presentarse como el punto final de su trayectoria de crítica de la religión, la Teogonia según Las fuentes de la antigüedad clásica, judía y cristiana. Con sólo ver su extensión, este ya representa una excepción en la producción feuerbachiana. Se presenta, de hecho, como un estudio erudito sobre la genealogía de Dios y pretende comparar las fuentes más variadas relativas a las tres grandes religiones que han influido en el desarrollo de Europa: el clasicismo, el judaísmo y el cristianismo.

Feuerbach tenía grandes esperanzas en la Teogonia, hasta el punto de considerarla su obra maestra. En realidad, sus coetáneos no compartían en absoluto su entusiasmo. De hecho, la obra pasó casi inadvertida, pese a las insistencias de Feuerbach. Incluso la reseña a cargo de Ruge, que debía servir para divulgarla, ni siquiera recibió el respaldo del mismo Feuerbach.

Lo que el autor pretendía hacer con la Teogonia era adoptar y leer con otros ojos los temas antropológicos que había desarrollado en otros escritos, en especial en La esencia de la religión. Su intención era trasladar el problema antropológico al terreno de una concreción mucho más acentuada. Porque, de hecho, el problema ya no es el de la esencia del hombre en general, que como hemos visto se planteaba en el escrito de 1846, sino el del hombre existente. Con la nueva perspectiva sensualista, la esencia ha adquirido un significado de existencia empírica, natural, del hombre. El planteamiento central de Feuerbach gira ahora alrededor del concepto de deseo en relación con el de la fe. Las obras anteriores

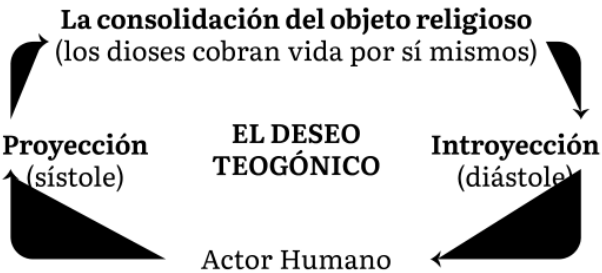
mostraban la tendencia a presentar a Dios como deseado en cuanto objeto de fe, mientras que ahora la perspectiva es claramente la contraria: Dios es objeto de fe ya que se desean esas cualidades, esos predicados, que se le atribuyen. Dicho de otra manera, Dios realiza aquello a lo que aspira el hombre, pero que —en la realidad— no puede alcanzar. El límite del deseo, ahora, consiste en el hecho de que el hombre, por medio de su mecanismo, anhela lo que no posee, mientras que por otra parte manifiesta un elemento de riqueza del hombre, que consiste en esa infinitud a la que aspira el deseo.

Para la dinámica del deseo y la necesidad humana es fundamental su necesidad concreta, que nace de la dependencia inherente e inevitable del hombre con respecto a esa naturaleza de la que ya se ha hablado. Feuerbach está convencido de haber encontrado, por fin, la cuadratura del círculo de su antropología, de ahí la importancia que le concede a esta obra. Sin embargo, cabe objetar que el texto simplifica en exceso la relación entre ser humano y creación del Dios. El haber concretado su antropología, que parte desde el sentimiento a la naturaleza y de esta al sentido como esencia material del hombre, implica, de hecho, una relación casi mecanicista entre naturaleza y divinidad. Si bien la antropología de Feuerbach presentaba hasta entonces numerosas tensiones, puntos oscuros y aspectos sin resolver, con ello invitaba a una reflexión compleja sobre el problema teológico; en cambio, esta simplificación corre el riesgo de liquidar los problemas vigentes de la religiosidad en general.

En la Teogonia, Feuerbach intenta exponer la cuestión de lo material desde una perspectiva científica y no filosófica, un aspecto que a muchos les resultó decepcionante. La época que se iniciaba con la entrada en la segunda mitad del siglo parecía, de hecho, haber dejado de lado los temas del idealismo especulativo en nombre de un realismo en la perspectiva tanto filosófica como científico-naturalista. Por lo tanto, no parecía ya útil desmontar las posturas de la especulación filosófica o teológica, sino que más bien era necesario declarar concluido el problema de la religión. Así pues, parecía obvio mostrar las raíces explícitamente materialistas de la religión.

Feuerbach, en la Teogonia, intenta reunir esas perspectivas que creaban una tensión en su pensamiento de las obras anteriores. Por un lado, como ya se ha visto, para Feuerbach Dios representa clásicamente la autoalienación

por parte del hombre de las cualidades de su esencia, mientras que, por otro —y este es cierto en la nueva perspectiva sensualista de La esencia de la religión—, Dios es expresión de la naturaleza misma como fundamento del hombre. El deseo, asociado a su base naturalista como aparece en la Teogonia, es el intento de encontrar un punto de convergencia entre estas dos perspectivas antropológicas y naturalistas. Precisamente por este razonamiento que aspira a una conciliación de tipo naturalista, no debe sorprender que Feuerbach en esta obra de madurez dirija la atención al mundo de la antigüedad clásica. Como es tradicional en la cultura alemana, Grecia representa la armonía entre el hombre y la naturaleza, armonía que la modernidad seccionaría con su exceso de intelectualidad. Por lo tanto, concebir una relación conciliada entre la naturaleza y el espíritu —y la alienación religiosa del deseo, ahora podemos verlo con claridad, no es otra cosa que la versión feuerbachiana del viejo problema idealista de la unidad de la naturaleza y el espíritu— lleva, casi de modo natural, a fijarse en el mundo aún ingenuo y antropomórfico de los dioses de Grecia, como los llamaba Schiller.



El deseo es la expresión subjetiva —espiritual, habría dicho Hegel— de la naturaleza, un lugar donde naturaleza y espíritu se tocan, si bien la naturaleza continúa desempeñando el papel predominante. El hombre no proyecta fuera de sí su esencia, sino que se divide y crea otro sí mismo por medio de sus sentimientos y el estímulo del deseo. Así pues, se trata de un desdoblamiento y no exactamente de una alienación, a pesar de que las estructuras teóricas de las que se sirve Feuerbach son las mismas que las desarrolladas en la década anterior. De nuevo, la religión se presenta con la ambigüedad y con ese doble fondo que siempre aparecen en Feuerbach. Es cierto e inequívoco que la religión es desdoblamiento, alienación, ilusión; es verdad que la religión miente al hombre sobre los medios que este debe usar

para realizar sus deseos. Pero es igualmente cierto e inequívoco que la religión —y, hasta ese momento, sólo la religión— tiene en Dios la representación de ese ideal de felicidad al que debe aspirar el hombre. Feuerbach sugiere que, sin religión, el hombre no podría conocer cuál es la felicidad a la que debe aspirar y cuáles son las necesidades que debe satisfacer. Una vez más, la religión es autoconciencia, pero aún es una autoconciencia no directa. Lo que necesitamos es la obra del estudio científico que muestre y analice este doble recorrido de ocultamiento y revelación de la religión: ocultamiento de los medios para alcanzar la felicidad, pero revelación de los contenidos mismos de esa felicidad.

También la Teogonia concluye con una aporía. ¿Qué debe hacer el hombre ante este doble camino de la religión? ¿Seguir su naturaleza, desdoblando su deseo en la figura divina, o aspirar a su propia felicidad, siguiendo en él el gesto heroico y excepcional del ateísmo, pero sin ninguna garantía de éxito? Esta oposición categórica, que parece no querer solucionarse, es constante en la producción del filósofo. Sin embargo, es difícil que el mismo Feuerbach explique cómo resolverla.

Teogonia según las fuentes de la antigüedad clásica, judía y cristiana

El deseo es la expresión de una carencia, de un límite, de un «no», ya sea este un no-ser, un no-tener o un no-poder; sin embargo, si bien como expresión de una involuntaria carencia demuestra un sufrimiento, no es una expresión paciente, dolorosa, sino, al contrario, es una expresión que se defiende, revolucionaria: es el deseo expreso de que esta carencia, esta limitación, este «no» no sea. El deseo es un esclavo de la necesidad, pero un esclavo con voluntad de libertad, es hijo de la pobreza, de la Penia;[158] pero de esa pobreza que es la madre del apetito, del amor, y no sólo del amor sexual, sino también del amor por las cosas, unas ganas que no inspiran únicamente el moderno «comunismo y ateísmo» en el pauperismo, como quiere el egoísmo de los acomodados, sino que se piensa y define, además, como una sola cosa con la pobreza del lenguaje de las «sagradas» escrituras. […]. No obstante, cuando el deseo no se detiene en el paciente con sentimiento de carencia, y quiere, en cambio, saber eliminada esta carencia y realmente la elimina con la mente, junto con el deseo se da también la representación de una divinidad, del mismo modo que con el intolerante que siente infelicidad y pobreza se da también la representación de la alegría y la riqueza. […]. Pero, entonces, ¿cuál es la diferencia entre seres humanos y divinidad? La voluntad infeliz, como la voluntad del paralítico que quiere caminar pero no puede hacerlo, el deseo, por tanto, es y se llama hombre; pero el deseo afortunado, capaz, dotado de medios, la voluntad, en suma, es y se llama Dios.

L. Feuerbach, Teogonia según las fuentes de la antigüedad clásica, judía y cristiana.

La cuestión del materialismo

En 1845, Karl Marx prepara un breve ensayo que Engels no publicaría hasta 1888 en su libro sobre Feuerbach. Durante años, este breve escrito sirvió de guía para comprender el papel de Feuerbach en el ámbito de la construcción del pensamiento materialista y de la teoría revolucionaria de la sociedad. Estamos hablando, obviamente, de las Tesis sobre Feuerbach.

En la primera de estas Tesis, Marx escribe: «El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación»; por el contrario, Marx insiste en la necesidad de comprender el objeto real como «actividad humana sensible, como actividad práctica». Conforme al materialismo de Feuerbach, se llegó a delegar toda forma de actividad al sujeto pensante, como aún hacía el idealismo. Para Marx, en cambio, «el problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico». La unidad de sujeto y objeto, que el idealismo buscaba en el pensamiento, y que en Feuerbach concluía con la mencionada aporía entre felicidad y naturaleza, se resuelve en Marx una vez que el objeto no es pensado como objeto del pensamiento, sino como objeto de la práctica: objeto elaborado, transformado por la actividad humana. En resumen, como objeto del trabajo.

En consecuencia, deja de plantearse la posible distancia entre sujeto y objeto, porque el objeto mismo coincide de por sí con la materia procesada, transformada, atravesada por la subjetividad humana en cuanto praxis. «La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación [es decir, la teoría del viejo materialismo] olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias.»

Del mismo modo, «Feuerbach se basa en el hecho de que la religión hace al hombre extraño a sí mismo y divide el mundo en un mundo religioso e imaginario, y en un mundo real». Pero cuando Feuerbach realiza la operación de disolver el mundo religioso en su base mundana, «no se

percata de que, cumplido este trabajo, lo principal está aún por hacer». Que la base mundana se divida, se aliene, se abstraiga al crear la ilusión religiosa, de hecho, no se puede «explicar si no con la disociación interna y con la contradicción de esta base mundana». El objeto tal y como lo entiende Marx, como la materia intervenida por la actividad humana, es decir, el objeto procesado, es la sede mundana y material de ese proceso que genera la alienación religiosa.

En la esfera teórica de la religión, o en la intelectual de su conocimiento, no es posible modificar este proceso, sino que es la base mundana la que debe ser «revolucionada prácticamente» y «mediante la eliminación de la contradicción». Feuerbach no contempla este punto porque él «no concibe lo sensible como actividad práctica», sino sólo como «intuición sensible». Por este motivo, cuando Feuerbach resuelve el ser religioso en el ser humano, lo hace a la luz de una «abstracción inmanente del hombre individual», es decir, sin considerar al hombre como es realmente, esto es, «el conjunto de las relaciones sociales». Por tanto, si la realidad y el objeto son solamente el fruto de la actividad práctica del hombre, del trabajo, también el hombre, desde el punto de vista materialista, será entonces hombre solamente como introducido en este proceso de producción y de trabajo. Así pues, el hecho de no alcanzar esta conciencia es para Marx el motivo de todas las aporías del pensamiento de Feuerbach.

Dado que Feuerbach plantea el materialismo como intuición sensible de un objeto externo y no como producción social del objeto, la naturaleza se separa de la esencia, el hombre de la especie, lo sensible del pensamiento, la esencia de su proyección, la verdad de la historia.

«Por ello, Feuerbach no ve que el "sentimiento religioso" es también un producto social y que el individuo abstracto, al que él analiza, en realidad, pertenece a una determinada forma social», dice Marx. Feuerbach se aferra a un materialismo «intuitivo», es decir, a un materialismo que «no concibe el mundo sensible como actividad práctica».

En consecuencia, el máximo resultado que puede lograr «es la intuición de los individuos particulares de la "sociedad burguesa"» y no el conocimiento de los individuos como podrían ser fuera de esta. De hecho, «el punto de vista del viejo materialismo», y con ello el de Feuerbach, «es la

sociedad "burguesa"; el punto de vista del nuevo materialismo es la sociedad humana, o la humanidad socializada».

Tras este análisis y todo lo dicho acerca de Marx, estamos en condiciones de comprender una de las conclusiones más famosas de la historia de la filosofía, una de las más célebres y por ello también una de las más citadas: «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo».[159]

APÉNDICES

Bibliografía

Obras de Feuerbach

FEUERBACH, L., «Carta a Hegel. 22 de noviembre de 1828», en Von J. Hoffmeister (ed.), *Briefe von und an Hegel*, Hamburgo, 1969, vol. III.

FEUERBACH, L., *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana*, La Pléyade, Buenos Aires, 1974.

FEUERBACH, L., *Escritos en torno a «La esencia del cristianismo»*, traducción de Luis Miguel Arroyo Arrayás, Tecnos, Madrid, 2007.

FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, traducción de José Luis Iglesias, Ed. Trotta Madrid, 1995.

FEUERBACH, L., *La esencia de la religión*, traducción de Tomás Cuadrado Pescador, Páginas de Espuma, Madrid, 2005.

FEUERBACH, L., *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, traducción de José Luis García Rúa, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

FEUERBACH, L., *Principios de la filosofía del futuro*, traducción de José María Quintana Cabanas, PPU., Barcelona, 1989.

FEUERBACH, L., *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía*, traducción de Eduardo Subirats Rüggerberg, Editorial Folio, 2003.

Otras obras de interés

HEGEL, G. W. F., *Escritos de juventud*, traducción de José María Ripalda y Zoltan Szankay, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

HEGEL, G. W. F., *La fenomenología del espíritu*, traducción de

Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 2017.

HEGEL, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vernal Beretta, Edhasa, Barcelona, 1999.

HHEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de las clases*, traducción de Ramón Valls Plana, Alianza, Madrid, 1999.

HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía, vol III*, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 2017.

HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, traducción de Ricardo Ferrara, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

HEINE, H., «Die Heimkehr», en V. M. Windfuhr (ed.), *Buch der Lieder. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, Hamburgo, Hoffmann und Campe Verlag, 1975.

KANT, I., *Crítica de la razón pura*, traducción de Manuel García Morente, Editorial Tecnos, Madrid, 2004.

MARCUSE, H., *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, traducción de Julieta Fambona de Sucre, Ediciones Altaya, Barcelona, 1994.

MARX, K., «Carta a Ruge, 13 de marzo de 1843», en Rafael Echeverría, *La ciencia presunta de Marx*, de Rafael Echeverría, J. C. Sáez Editor, Santiago, 2001.

MARX, K., «Carta a Feuerbach. 3 de octubre de 1843», en *Cartas a los filósofos, los artistas y los políticos, de Pierre Leroux*, traducción de Antonia Andrea García Castro, Editorial Gedisa, Barcelona, 2016.

MARX, K., *Tesis sobre Feuerbach*, traducción de Julio Vera, Ediciones Caldén, Buenos Aires, 1969.

MUSIL, R., *El hombre sin atributos*, Sáenz, traducción de José María, Ed. Austral, Madrid, 2010.

NOVALIS, *La cristiandad o Europa*, traducción de Magdalena Truyol Wintrich, Instituto de Estudios Políticos y Constitucionales,

Madrid, 1977.

SCHLEIERMACHER, F. D. E., «Sobre la religión», *Discurso a sus menospreciadores cultivados*, traducción de Arsenio Ginzo Fernández, Editorial Tecnos, Madrid, 1990.

STRAUSS, D. E., *Verschiedene Richtungen innerhalb der Hegel'schen Schule in Betreff der Christologie*, en Id., *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, Tübingen, 1837.

TURGUÉNEV, I. S., *Padres e hijos*, traducción de Rafael Cañete Fuillerat, Akal, Madrid, 2011.

WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, traducción de Joaquín Abellán, Alianza Editorial, Madrid, 2012.

Estudios

ENGELS, F., *Ludwig Feuerbach o el fin de la filosofía clásica alemana*, traducción de la editorial, Ricardo Aguilera, Madrid, 1969.

CESA, C., *Introduzione a Feuerbach*, Roma-Bari, 1995.

PERONE, U., *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Milán, 1972.

Cronología

Vida y obras de Ludwig Feuerbach	Contexto histórico-cultural
	1775. Nace en Stuttgart Georg Wilhelm Friedrich Hegel.
	1781-1790. Hegel escribe las tres Críticas.
1804. Nace el 28 de julio en Bruselas, en una familia protestante.	
	1807. Se publica La fenomenología del espíritu de Hegel.
	1811. Revolución industrial inglesa. El obrero Ned Ludd teoriza y practica la destrucción de máquinas y telares en las fábricas.
	1812. Nace Charles Dickens.
	1815. Batalla de Waterloo y Congreso de Viena.
	1817. Se publica la Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio de G. W. F. Hegel.
	1818. Nace Karl Marx. Caspar David Friedrich pinta El caminante sobre un mar de nubes, el manifiesto del romanticismo alemán.
	1819. Arthur Schopenhauer publica El mundo como voluntad y representación.
1823. Tras concluir el instituto en Ansbach, se matricula en la Universidad de Heidelberg, en la facultad de teología.	
1824. Atraído por las lecciones que daba Hegel en Berlín, le escribe a su	

padre para pedirle que lo cambie de universidad y así inscribirse en la facultad de filosofía.

1825. Cambia de facultad: de la de teología a la de filosofía.

1826. Por motivos económicos, se traslada de Berlín a Erlangen, en Baviera.

1828. Se licencia con la tesis De ratione, una, universali, infinita. El 22 de noviembre se la envía a Hegel acompañada de una carta en la que expone el objetivo al que dedicará su vida. Unas semanas después de licenciarse, consigue el doctorado en filosofía.

1830. Escribe los Pensamientos sobre muerte e inmortalidad.

1830. Se publica la última edición de la Enciclopedia de Hegel. Inauguración de la primera línea ferroviaria moderna (Liverpool-Mánchester).

1831. El 14 de noviembre, Georg Wilhelm Friedrich Hegel muere en su casa de Baviera.

1832. Mueren Wolfgang Goethe y Jeremy Bentham.

1833. Escribe Historia de la filosofía moderna desde Bacon a Spinoza.

1834. Escribe Abelardo y Heloisa, o diálogo entre el escritor y el hombre.

1836. Publica Exposición, análisis y crítica de la filosofía de Leibniz.

1837. Se casa con Bertha Löw.

1838. Escribe un ensayo sobre el filósofo Pierre Bayle.

1839. Nace su primera hija, Leonor. Trabaja para la revista de la izquierda hegeliana Anales y en ella publica su Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana·

1841. Publica La esencia del cristianismo. Nace su segunda hija, Mathilde, que sólo vivirá tres años.

1842. Escribe el ensayo Para una correcta valoración del escrito «La esencia del cristianismo»·

1843. Se publican las Tesis preliminares sobre la reforma de la filosofía y los Principios de la filosofía del futuro·

1844. Karl Rosenkranz escribe la primera biografía hegeliana: La vida de Hegel. En la revista Anales franco-alemanes, Karl Marx publica Sobre la cuestión judía. Max Stirner, hegeliano de izquierdas convertido en anarquista, publica El único y su propiedad. Auguste Comte completa su obra Discurso sobre el espíritu positivo·

1845. Realiza algunas observaciones a la crítica de la izquierda hegeliana radical con Sobre «La esencia del cristianismo» con respecto a «El único y su propiedad» (Stirner).

1845. Karl Marx escribe Tesis sobre Feuerbach·

1845-1849. La hambruna irlandesa de las patatas destruye las cosechas de este producto, el más consumido por la clase obrera.

1846. Escribe La esencia de la religión·

1848. Revolución francesa. Se proclama la Segunda República Francesa. En Alemania, la Revolución de Marzo impulsa la formación de gobiernos liberales. Revueltas sociales en Italia, Rusia y España. Karl Marx publica El manifiesto del Partido Comunista·

1850. Muerte de William Wordsworth y publicación póstuma de El preludio·

1851. Primera Exposición Universal en Inglaterra.

1852. Se disuelve la Liga de los Comunistas.

1857. Se publica Teogonia, según las fuentes de la antigüedad clásica, judía y cristiana·

1857. Se publica Madame Bovary, de Gustave Flaubert.

1858. Muere Robert Owen.

1859. Thomas Hare publica el Tratado sobre la elección de los representantes. Charles Darwin publica El origen de las especies·

1861. Inicio de la Guerra de Secesión norteamericana.

1864. Fundación de la Asociación Internacional de los Trabajadores. Marx es elegido miembro del ejecutivo.

1865. Muere Proudhon.

1866. Marx publica el primer libro de El capital. Fiodor Dostoyevsky, Crimen y castigo·

1867. Aprobación del Acta de reforma·

1870. Muerte de Charles Dickens.

1872. Muere en Rechenberg el 13 de septiembre y es enterrado en Núremberg. Al funeral acuden miles de obreros y trabajadores.

Notas

[1] H. Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, traducción de Julieta Fambona de Sucre, Ediciones Altaya, Barcelona, 1994. < <

[2] Así, por ejemplo, se expresa en: C. Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, Roma-Bari, 1995, p. 109. < <

[3] Para las dos cartas, véase la todavía inestimable biografía hegeliana publicada poco más de una década después de su muerte: K. Rosenkranz, *G.W.F. Hegels Leben*, Berlín, 1844 (no existe traducción al español). <<

[4] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, traducción de Manuel García Morente, Editorial Tecnos, Madrid, 2004. < <

[5] R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, vol. 1, Tübingen, 1921. < <

[6] C. Cesa, *Introduzione*, en G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Roma-Bari, 1978. < <

[7] R. Musil, *El hombre sin atributos*, traducción de José María Sáenz, Ed. Austral, Madrid, 2010. < <

[8] G. W. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 2017. < <

[9] *Ibidem*. <<

[10] *Ibidem.* <<

[11] K. Rosenkranz, *Vita di Hegel, op. cit.* <<

[12] G. W. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu, op. cit.* < <

[13] *Ibidem.* < <

[14] *Idem, Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vernal Beretta, Edhasa, Barcelona, 1999. < <

[15] *Idem, La fenomenología del espíritu, op. cit.* <<

[16] *Ibidem.* <<

[17] *Idem, Principios de la filosofía del derecho, op. cit.* < <

[18] R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Molino, Bolonia, 2014. < <

[19] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía, vol. III*, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1955. < <

[20] *Idem, La fenomenología del espíritu, op. cit* <<

[21] T. Pinkard, *La filosofía tedesca 1760-1860. L'eredità dell'ldealismo*, Einaudi, Turín, 2014. < <

[22] I. Turguénev, *Padres e hijos*, traducción de Rafael Cañete Fuillerat, Akal, Madrid, 2011. < <

[23] G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho, op. cit.* <<

[24] D. F. Strauss, «Verschiedene Richtungen innerhalb der Hegel'schen Schule in Betreff der Christologie», en *ídem, Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, Tübingen, 1837 (Hildesheim-Nueva York, 1980), pp. 120 y sig. < <

[25] K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, traducción de Emilio Estiu, Katz Editores, 2008. < <

[26] K. Rosenkranz, *Vita di Hegel, op. cit.* <<

[27] K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche, op. cit.* < <

[28] G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho, op. cit.* <<

[29] L. Feuerbach, «Carta a Hegel. 22 de noviembre de 1828», en *Briefe von und an Hegel*, a cargo de J. Hoffmeister, Hamburgo, 1969, vol. III, pp. 244 y sig. < <

[30] *Ibidem.* <<

[31] *Ibidem.* <<

[32] G. W. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu, op. cit.* < <

[33] L. Feuerbach, «Carta a Hegel», *op. cit.* < <

[34] *Ibidem.* <<

[35] *Ibidem.* <<

[36] *Ibidem.* < <

[37] *Ibidem.* <<

[38] *Ibidem.* <<

[39] K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche, op. cit* <<

[40] *Ibidem.* <<

[41] La cita proviene de una carta de aquellos años que aparece en K. Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, vol I, Leipzig-Heidelberg, 1874, pp. 170-175. <<

[42] «El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán», extraído de *Hegel y el romanticismo*, Daniel Innerarity Grau, Tecnos, 1993. <<

[43] G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, traducción de José María Ripalda y Zoltan Szankay, Fondo de Cultura Económica, México, 1981. < <

[44] C. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, Bari, 1963. < <

[45] La carta se encuentra en W. von Bolin, *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach*, vol. I, Leipzig, 1904, pp. 226-229. < <

[46] F. D. E. Schleiermacher, *Sobre la religión. Discurso a sus menospreciadores cultivados*, traducción de Arsenio Ginzo Fernández, Tecnos, Madrid, 1990. < <

[47] *Ibidem.* <<

[48] *Ibidem.* <<

[49] W. von Bolin, *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach*, vol. I, *op. cit.* <<

[50] *Ibidem.* <<

[51] L. Feuerbach, «Carta a Hegel», *op. cit.* < <

[52] Sobre las características de la tesis de Feuerbach: E. Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana, H. Heine, D. F. Strauss, F. Feuerbach, B. Bauer*, Florencia, 1966, p. 182. < <

[53] Sobre el carácter no académico de la izquierda hegeliana: E. Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana, H. Heine, D. F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer, op. cit.* op. cit. < <

[54] L. Feuerbach, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, traducción de José Luis García Rúa, Alianza Editorial, Madrid, 1993. < <

[55] *Ibidem.* <<

[56] *Ibidem.* <<

[57] *Ibidem.* <<

[58] *Ibidem.* <<

[59] *Ibidem.* < <

[60] Véanse las páginas sobre la fe en G. W. F. Hegel. *La fenomenología del espíritu, op. cit.* <<

[61] Por ejemplo, Novalis, *La cristiandad o Europa*, traducción de M. Magdalena Truyol Wintrich, Instituto de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1977. < <

[62] M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, traducción de Joaquín Abellán, Alianza Editorial, Madrid, 2012. < <

[63] L. Feuerbach, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad, op. cit*

< <

[64] *Ibidem.* <<

[65] L. Feuerbach, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad, op. cit*

< <

[66] *Ibidem.* < <

[67] *Ibidem.* <<

[68] G. W. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu, op. cit.* < <

[69] L. Feuerbach, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad, op. cit.*

< <

[70] *Ibidem*. p. 170. < <

[71] L. Feuerbach, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad, op. cit.*, p. 171. <<

[72] *Ibidem*. p. 193. < <

[73] *Ibidem*. p. 194. < <

[74] G. W. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu*, op. cit. < <

[75] L. Feuerbach, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, op. cit.
< <

[76] E. Rambaldi, *Los orígenes de la izquierda hegeliana, op. cit* <<

[77] L. Feuerbach, *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*, Auerbach, 1833, pp. 13-15. < <

[78] L. Feuerbach, *Abelardo y Heloisa, o diálogo entre el escritor y el hombre*, traducción de José Luis García Rúa, Alianza Editorial, Madrid, 1993. < <

[79] U. Perone, *Teología ed esperienza religiosa in Feuerbach, op. cit.*

< <

[80] L. Feuerbach, *La teología y la ciencia, op. cit.* <<

[81] G. W. R Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de las clases, op. cit.* < <

[82] L. Feuerbach, *La teología y la ciencia, op. cit.* <<

[83] L. Feuerbach, *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana*, Barcelona, Laia, 1984. < <

[84] *Ibidem.* <<

[85] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, traducción de Félix Duque, Abada Editores, Madrid, 2011. < <

[86] *Ibidem.* <<

[87] G. W F. Hegel, *La fenomenología del espíritu, op. cit.* <<

[88] L. Feuerbach, *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana, op. cit.* <<

[89] *Ibidem.* <<

[90] *Ibidem.* <<

[91] Sobre la relación entre género y naturaleza en este escrito: C. Cesa, *Introduzione a Feuerbach, op. cit.* <<

[92] L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, traducción de José Luis Iglesias, Ed. Trotta, Madrid, 1995. <<

[93] L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo, op. cit.* <<

[94] *Ibidem.* <<

[95] G. W. E Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, traducción de Ricardo Ferrara, Alianza, Madrid, 1984. < <

[96] L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo, op. cit* <<

[97] L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo, op. cit.* <<

[98] G. W. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu, op. cit.* < <

[99] L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo, op. cit.* < <

[100] *Ibidem.* < <

[101] *Ibidem.* < <

[102] *Ibidem.* < <

[103] L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo, op. cit.* <<

[104] Para saber más: G. W. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu, op. cit.* < <

[105] L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo, op. cit.* <<

[106] *Ibidem.* < <

[107] L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo, op. cit* <<

[108] Sobre este tema: K. E. Bockmühl, *Leiblichkeit und Gesellschaft*, Göttingen, 1961, pp. 29-31. <<

[109] L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo, op. cit.* < <

[110] *Ibidem.* < <

[111] *Ibidem.* < <

[112] *Ibidem.* < <

[113] L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo, op. cit.* <<

[114] H. Heine, *El regreso*, en *Poemas*, traducción de Feliu Formosa, Lumen, Barcelona, 1981. < <

[115] Puede encontrarse la traducción citada en: *L. A. Feuerbach, filósofo moral. Una ética no-imperativa para el hombre de hoy*, traducción de Francisco Martínez Hidalgo, Universidad de Murcia, 1997. < <

[116] L. Feuerbach, *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía*, traducción de Eduardo Subirats Rüggerberg, Editorial Labor, 1976. < <

[117] L. Feuerbach, *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía, op. cit* p. 5. <<

[118] *Ibidem*. p. 6. < <

[119] G. F. W. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho, op. cit.* <<

[120] Sobre la importancia de Schleiermacher para Feuerbach: G. M. Cottier, *L'athéisme du june Marx, ses origines hégéliennes*, París, 1959, pp. 11 y sig. <<

[121] L. Feuerbach, *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía, op. cit*, p. 8. <<

[122] *Ibidem*, p. 11. < <

[123] *Idem.* < <

[124] *Ibidem*, p. 12. < <

[125] *Ibidem*. p. 13. < <

[126] L. Feuerbach, *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía, op. cit.*, p. 13. <<

[127] *Ibidem*. p. 16. < <

[128] Ibidem, p. 17. < <

[129] H. Marcuse, *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*, traducción de Julieta Fombona de Sucre y Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 2017. < <

[130] L. Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro*, José María Quintana Cabañas (ed.), PPU SA, p. 18. < <

[131] L. Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro, op. cit*, p. 24.
< <

[132] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica, op. cit.* <<

[133] L. Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro, op. cit*, p. 31.
< <

[134] *Ibidem*. p. 40. <<

[135] *Ibidem*. p. 40. < <

[136] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Akal, Madrid, 2011. < <

[137] L. Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro, op. cit*, p. 122.
< <

[138] *Ibidem*. p. 126. < <

[139] *Ibidem*. p. 149. < <

[140] *Ibidem*. p. 150. < <

[141] C. Cesa, *Introduzione*, en L. Feuerbach, *Essenza della religione*, a cargo de C. Cesa y C. Ascheri, Roma-Bari, 2003, p. 7. < <

[142] L. Feuerbach, *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana, op. cit.* < <

[143] G. W. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu, op. cit* <<

[144] K. Marx, «Carta a Ruge, 13 de marzo de 1843», en *La ciencia presunta de Marx*, Rafael Echeverría (ed.) J. C. Sáez Editor, Santiago de Chile. < <

[145] K. Marx, «Carta a Feuerbach. 3 de octubre de 1843», en *Cartas a los filósofos, los artistas y los políticos, de Pierre Leroux*, traducción de Antonia Andrea García Castro, Editorial Gedisa. < <

[146] L. Feuerbach, *La esencia de la religión*, traducción de Tomás Cuadrado, Páginas de Espuma, Madrid, 2005, p. 23. < <

[147] *Ibidem*, p. 23. < <

[148] L. Feuerbach, *La esencia de la religión, op. cit*, p. 29. < <

[149] L. Feuerbach, *La esencia de la religión, op. cit*, p. 42. < <

[150] *Ibidem*. p. 52. < <

[151] *Ibidem*. p. 60. < <

[152] L. Feuerbach, *La esencia de la religión, op. cit*, p. 73. < <

[153] *Ibidem*. p. 67. < <

[154] L. Feuerbach, *La esencia de la religión, op. cit*, p. 87. < <

[155] *Ibidem*. p. 98. < <

[156] L. Feuerbach, *La esencia de la religión, op. cit*, p. 107. < <

[157] L. Feuerbach, *Fragmentos para la caracterización del curriculum vitae filosófico*, citado por K. Schimdt, *Feuerbach*, p. 7. <<

[158] En la mitología griega era la personificación de la pobreza y la necesidad, por tanto era odiada y marginada por todos los hombres. *(N. del T.)* <<

[159] K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, traducción de Julio Vera, Ediciones Caldén, Buenos Aires, 1969, p. 158. < <

Índice de contenido

Cubierta
Introducción
La herencia de Hegel

- El final de una época
- La división de la escuela de Hegel
- La postura de Feuerbach

De la teología a la crítica filosófica

- La madurez de Feuerbach, entre teología y filosofía
- La muerte y la inmortalidad
- La función de la filosofía
- La crítica de Hegel

La crítica de la religión (I): La esencia del cristianismo

- El hombre
- La religión
- El cristianismo

La nueva filosofía

- La reforma de la filosofía
- La filosofía del futuro

La crítica de la religión (II): esencia y génesis

- Religión y necesidad, la Teogonia
- La cuestión del materialismo

APÉNDICES

- Bibliografía
- Cronología

Notas

Hitos

Portada
Texto
Página de título
Créditos